


# umière & vie

137

# sur l'universalité de l'église

ivan almeida
serge de beaurecueil
léonardo boff
henri bourgeois
vincent cosmao
pierre-r. cren
jean-marc éla
anselme t. sanon

paraît cinq fois par an

# lumière et vie

## revue de formation et de réflexion théologiques



***CONDITIONS D'ABONNEMENT 1978***

| | France | Etranger |
|---|---|---|
| Normal .......... | 80 f. | 90 f. |
| Soutien .......... | 100 f. | 110 f. |
| Solidarité ........ | 120 f. | 130 f. |

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

**Angleterre** : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

**Belgique** : Office International de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

**Pays-Bas** : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

**Italie** : Ed. Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

**Canada** : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

**CHANGEMENT D'ADRESSE** : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

**VENTE AU NUMERO** : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

**lumière et vie**
2, place gailleton
69002 lyon

*c. c. p. lyon 3038.78 a*
**lumière et vie**

*tél. (78) 42-66-83*

# sommaire

## sur l'universalité de l'église



## les livres




tome XXVII — avril-mai 1978 — n° 137

# accomplir la promesse

*Dans l'article du Credo qui se rapporte à l'Eglise, celle-ci est caractérisée par quatre attributs : « ... l'Eglise une, sainte,* catholique *et apostolique ». « Catholique » : l'adjectif, devenant une sorte de nom (« les catholiques »), a fini par ne plus évoquer à nos esprits sa signification propre. En fait, la « catholicité » veut désigner l'universalité avec une nuance de plénitude.*

*Avec les trois autres attributs, la catholicité est une sorte de propriété fondamentale de l'Eglise du Christ où elle-même reconnaît la manifestation de son être profond ; toutes ensemble, ces caractéristiques font partie de sa nature intime, elles la désignent donc et permettent de la repérer en la distinguant de ce qui ne serait que contrefaçon. Pour autant, se glisse ici une certaine pointe polémique. Dès lors, on ne s'étonnera pas que ces attributs fassent question, diversement, bien sûr, selon les époques et les lieux : ils ont souvent été au cœur de contestations et de discussions.*

*Pour s'en tenir à la catholicité de l'Eglise, on relèvera par exemple que des confessions de foi protestantes, au XVIe siècle, ont traduit l'original grec ou latin par « chrétienne » pour éviter de parler de l'Eglise « catholique ». Ce choix de vocabulaire, d'ailleurs contesté même parmi les Eglises issues de la Réforme, demeure néanmoins symptomatique d'une question.*

*Sous une autre forme, cette question resurgit à l'heure actuelle — et c'est bien compréhensible. La Renaissance n'a-t-elle pas marqué le début d'une sorte de découverte de notre terre, tant dans son extension géographique, avec la conquête de l'Amérique, que dans la profondeur de son histoire ? Comment dès lors parler de « catholicité », d'une prétention d'universalité pour une religion apparue sur terre du temps où celle-ci n'était pas encore unifiée et consistait en une diversité de civilisations totalement coupées, pour certaines, les unes des autres ?*

*D'où le choix de* Lumière et Vie *pour le thème de ce cahier. A l'origine, une question, sous une forme « naïve » : Eglise universelle ? C'est donc d'une interrogation qu'il s'agit ici. Et, bien sûr, non pas dans le vide, mais face aux problèmes actuels.*

*L'universalité de l'Eglise oblige à s'interroger sur les solidarités, voire les complicités, dans lesquelles les Eglises chrétiennes se trouvent engagées. Eglises « occidentales », les missions dont elles ont pris l'initiative depuis le XVI^e siècle peuvent paraître simplement comme l'un des aspects de l'expansion européenne colonisant petit à petit le reste de la planète. Mais les graines ainsi semées se sont enracinées dans ces terroirs très divers. On voit aujourd'hui s'affirmer l'originalité de communautés chrétiennes refusant que l'unité de la foi conduise abusivement à une uniformisation en fonction d'une certaine manière, particulière, de vivre celle-ci. Il y a donc toute une réflexion à mener à partir d'expériences réalisées dans des pays autres que ceux de l'Occident industriellement développé et qui se veut hégémonique.*

*Plus radicalement encore, la question de l'universalité pose aux Eglises, au delà d'elles-mêmes, le problème de l'universalité de Jésus en personne. Sans doute est-ce là ce qui nourrit les hésitations, les contestations soulevées au sujet de la catholicité des communautés se réclamant de lui. A quel titre un homme, nécessairement enfermé dans les limites d'un horizon et d'une culture, d'un minuscule segment de l'histoire, peut-il prétendre donner sens à celle-ci en sa totalité :* « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut » (Ac 4, 12). *Une place a été réservée dans ce cahier à cette question, car elle est capitale.*

*Nous voici donc ramenés à cette confrontation qu'on ne peut éviter, celle de l'universalité proclamée de la foi chrétienne avec la particularité (et la faiblesse) de son origine. Mais que serait une universalité détachée de tout point d'attache, concret, particulier, sinon une illusion, un non-sens ? S'agissant d'une réalité nécessairement singulière et limitée, la vraie universalité doit consister bien plutôt en sa capacité d'ouverture et d'accueil, en son pouvoir de reconnaître et de rencontrer l'Autre. Loin d'être donnée dès le départ, elle est à réaliser dans l'incessant dépassement des frontières. Constat banal ? Peut-être ; encore que, nous le savons bien, les vérités soi-disant les mieux reconnues soient toujours lentes à faire leur chemin et à passer réellement dans les actes.*

## A nos lecteurs

Ce cahier de **Lumière et Vie** paraît à son tour avec un certain retard. Nous faisons tout notre possible pour le rattraper dans les semaines qui viennent, et prions nos lecteurs de nous excuser et de continuer à nous témoigner leur bienveillance.

## ont collaboré à ce numéro


Ivan ALMEIDA, professeur d'herméneutique à la Faculté de théologie, membre du CADIR (Centre pour l'analyse du discours religieux), Lyon.

Serge DE BEAURECUEIL, dominicain, spécialiste de mystique musulmane, animateur dans l'annexe primaire du lycée Estéqlal, Kaboul.

Leonardo BOFF, franciscain brésilien, théologien, directeur des Editions Vozes, Petropolis.

Henri BOURGEOIS, professeur à la Faculté de théologie et au Catéchuménat, Lyon.

Vincent COSMAO, dominicain, directeur du Centre Lebret « Foi et développement », Paris.

Pierre-Réginald CREN, dominicain, du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie*

Jean-Marc ELA, théologien, missionnaire dans le Nord-Cameroun.

Anselme T. SANON, évêque de Bobo-Dioulasso (Haute-Volta).

# désoccidentalisation et internationalisation du christianisme

*Bandoeng (1955), Alger (1973) : deux lieux, deux dates qui méritent de prendre valeur de symboles historiques. Revendication là, par les peuples hier colonisés, d'une indépendance politique de taille à prendre un poids significatif sur l'échiquier de l'histoire ; conquête ici des moyens économiques susceptibles de concrétiser efficacement cette importance. Bien entendu, les Eglises chrétiennes d'Occident ne peuvent ignorer ce raz de marée qui met un point final à l'ère coloniale. En effet, le christianisme recentré sur Rome a bénéficié de l'élan qui, du XV^e^ au XX^e^ siècle, a porté l'Occident à la conquête du monde. Et si cet essor a coïncidé, presque dès l'origine, avec la brisure de la Réforme, il a servi pour une part d'alibi à cet échec, en transposant dans les « nouveaux mondes » l'idéal de la chrétienté — unité de foi, de culture, de style de vie — en train de se défaire au cœur de la vieille Europe. Or, au delà des drames de la Réforme et de la Révolution libérale comme des compensations que la mission a pu procurer aux chrétientés d'Occident, voici que les jeunes Eglises, au même rythme que les peuples où elles s'enracinent, tendent à accéder à une autonomie enfin réelle face aux « centres » d'où partait traditionnellement l'évangélisation. La vieille symbolique chrétienne de l'Orient, à la lumière du lever de ces forces neuves, tend dès lors à prendre une portée et une force singulièrement réactualisées.*

---

En 1955, les représentants des pays indépendants de cette partie du monde qu'on appelait déjà le Tiers monde se réunissaient à Bandoeng et proclamaient solennellement le droit des peuples à l'auto-détermination. Les années suivantes, l'accession des peuples colonisés à l'indépendance politique allait se réaliser en série, tandis que, dans bien des cas, leur dépendance économique et, par le fait même, leur sous-développement s'accentuaient.

vincent cosmao

# I

## marché mondial et configurations politiques : nouvelles données des relations internationales après bandoeng (1955)

Engagés dans une croissance économique qui généralisait l'accès à l'automobile, aux appareils ménagers et aux moyens de communication de masse, les pays industrialisés, dotés d'un appareil de production à l'échelle du monde, ne pouvaient se contenter d'exploiter et de transformer les ressources naturelles qu'ils se procuraient à bon compte partout où elles étaient disponibles : il leur fallait désormais un marché assez étendu et assez solvable pour absorber leur production potentielle. Le sous-développement étant perçu comme un retard sur la voie de la productivité, il devenait urgent de provoquer le « décollage » des pays sous-développés en y transférant les techniques, les savoir-faire et les capitaux nécessaires. Le thème du développement devenait ainsi un des axes de la politique internationale : d'une « décennie du développement » à l'autre, le discours officiel répétait les mêmes slogans évolutionnistes — comme si la généralisation du modèle industriel continuait à aller de soi — tandis que se creusait de plus en plus le fossé entre pays riches qui s'enrichissaient et pays pauvres qui s'appauvrissaient. La détérioration des termes de l'échange devenait à la fois le symbole et le facteur d'explication des distorsions qui s'accentuaient. Mais dans la logique du système, c'est par la croissance de la productivité et de la production qu'on cherchait à sortir du cercle vicieux dans lequel on s'enfermait par là-même de plus en plus : produire davantage pour se procurer les moyens de produire davantage.

### la guerre du pétrole (alger, 1973)

En 1973, les représentants des pays non alignés réunis à Alger décidaient de bousculer les règles de cette course-poursuite. En s'engageant à être solidaires entre eux pour se réapproprier leurs ressources naturelles et pour contrôler les activités économiques qu'induisaient leur exploitation et leur première transformation, ils se donnaient les moyens de la guerre du pétrole qu'ils déclenchaient aussitôt. En augmentant unilatéralement les prix et en réduisant la production, ils conquéraient la position de force et le pouvoir nécessaires pour proposer l'instauration d'un nouvel ordre économique international (6^e^ assemblée générale extraordinaire de l'ONU, 1974). Ce qu'ils avaient en vue, c'était une transformation vo-

lontariste et négociée des rapports qui s'étaient instaurés au long des siècles entre les pays qui s'industrialisaient et ceux dont ils exploitaient les ressources à leur profit. Le propos pouvait paraître « idéaliste », même s'il était assorti d'une critique radicale du système global construit par les pays industrialisés et d'une analyse du sous-développement comme effet nécessaire de ce système. Mais le poids du pétrole était suffisant pour rendre pertinente la proposition de négociation.

Si après quatre ans de conférences internationales, la négociation ne s'est pas réellement engagée, c'est que, s'aveuglant sur la signification de la « crise » que l'augmentation des prix de l'énergie et des matières premières a mise en évidence et non provoquée, les pays industrialisés se sont mis sur la défensive, s'entretenant dans l'illusion du retour à la prospérité d'antan. Tout donne à penser que la crise contribuera, dans les pays industrialisés, à une certaine redistribution des revenus, conséquence et condition de leur évolution sociale et politique. Mais ce ne sera que dans la mesure où s'imposera la redistribution des ressources, des activités et du pouvoir à l'échelle mondiale.

## la fin de l'ère coloniale

Les pays industrialisés ne sont plus indépendants comme ils l'étaient quand les autres pays dépendaient d'eux. En solennisant la fin de l'ère coloniale, Bandoeng et Alger ouvraient une ère nouvelle dont il est impossible de prédire si elle sera, par choc en retour, l'ère de la sur-unification du monde par les multinationales ou celle de son éclatement en mondes clos sur eux-mêmes et sans communication entre eux.

L'ère historique qui se clôt ainsi et qui va du XV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle aura été celle de l'« Occident » chrétien et « post-chrétien ». Son analyse critique est de la plus haute importance pour l'intelligence du christianisme et de ses chances historiques.

Paradoxalement, cette époque a été marquée à la fois par l'expansion du christianisme à la dimension du monde à partir de la chrétienté occidentale et par sa concentration sur les contradictions internes de cette chrétienté en cours de désintégration. De ce fait, tandis que la majorité des chrétiens allait bientôt se trouver dans la *périphérie* du système global, c'est en fonction de la position des Eglises en son *centre* que se déterminent encore la pratique et l'interprétation de la foi. Avec la clôture de l'ère coloniale, cette contradiction apparaît au grand jour et la vie de l'Eglise, à court terme, sera déterminée par les modalités de sa résolution.

Pour tirer au clair les implications de ce tournant historique, il faut examiner successivement : 1) le rôle du christianisme dans la réorganisation du monde à partir de l'Europe ; 2) sa détermination par la négociation des contradictions des sociétés post-chrétiennes ; 3) l'entraînement de l'Eglise dans la redistribution des rôles entre le centre et la périphérie du système.

## II

## rôle du christianisme dans la réorganisation du monde à partir de l'europe

Dans la géographie de l'imaginaire collectif, le terme « Occident » et ses dérivés ont connu une fortune et des avatars qu'il importe de prendre en compte sans évacuer d'emblée de la manipulation de ces signes linguistiques les connotations symboliques enracinées dans la mémoire collective. Ce n'est peut-être pas par hasard qu'on se situe par rapport à l'« Occident » aussi bien en Afrique, qui est au sud de l'Europe, qu'en Amérique latine, qui est au sud de l'Amérique du Nord et à l'ouest de l'Europe, pour ne pas parler de l'Asie, seule partie du monde où l'intervention extérieure est venue d'Occident.

### le mythe de l'occident dans l'imaginaire collectif

Aucune référence : « blanche », « européenne », « nord-atlantique », etc., n'a réussi à se substituer à l'« occidentale », ce qui donne à penser que cet « Occident » est inscrit dans les profondeurs de l'imaginaire collectif. Sans doute cette représentation découle-t-elle de cet « Empire d'Occident » dont la symbolique commande le passage de l'Empire romain à la chrétienté médiévale et la prééminence de celle-ci en compétition et en rupture avec la chrétienté de l'Empire d'Orient tout autant qu'avec l'Islam ou l'Empire ottoman : d'Orient venaient à la fois les merveilles qui faisaient rêver et les menaces qui en interdisaient l'accès : l'Occident en décomposition s'est construit en chrétienté contre l'Orient, musulman ou chrétien ; il s'est construit en se représentant comme Empire : imprégné de christianisme, dans son imaginaire comme dans son organisation, il se percevait comme *la* chrétienté, tout comme il tentait de restaurer l'ordre romain ; c'est en se posant comme Occident, antithétique de l'Orient, qu'il s'instituait comme centre du monde dont l'Eglise était l'âme.

C'est dans la foulée de cette construction de l'Occident en « chrétienté » face à l'Orient que s'est faite, à partir de l'Europe, l'expansion de l'« Empire » dont découle l'organisation du monde qui est aujourd'hui en train de se défaire, qui était d'ailleurs en train de se défaire dès ses origines, dans la mesure où cet Occident « chrétien » a été une utopie ou une ambition avant de devenir une nostalgie.

## l'expansion de l'occident chrétien : XVIe... XIXe siècles

Mais à la fin du XVe siècle, la construction avait assez de réalité pour que l'expansion et la conquête trouvent leur légitimation, sous la conduite de l'Eglise, dans l'évangélisation des peuples encore inconnus. La civilisation dont le christianisme avait été le ferment apparaissait à l'évidence comme la seule vraie civilisation. En y soumettant les autres peuples, on leur rendait service, puisqu'on les libérait de leur barbarie en même temps qu'on leur ouvrait les portes du salut. De la civilisation chrétienne découlaient le droit et le devoir de civiliser le monde autant que de l'évangéliser. La conscience collective de la possession de la vérité et de la mission de la répandre était telle que la conquête du monde allait de soi, au même titre que la croisade pour l'accès aux Lieux saints. Rien n'est peut-être plus déterminant des mouvements historiques qu'une telle mobilisation idéologique.

Au XVIe et au XIXe siècles se sont ainsi produits de grands ébranlements collectifs qui, comme autrefois les Croisades, projetaient les plus généreux des fils d'Occident vers les terres lointaines. En même temps que l'Evangile, ils y transportaient leurs évidences, leur représentation du monde, de l'homme et de Dieu, leurs manières de penser, leurs systèmes de normes, leur architecture et leur liturgie. A de notables exceptions près — tels les Jésuites des rites chinois ou les Dominicains défenseurs des Indiens autour de Las Casas —, ils ne voyaient que barbarie là où des siècles plus tard on entrevoit, souvent en fouillant les ruines, des civilisations aussi impressionnantes que déconcertantes : les sacrifices humains des Aztèques, l'esclavage, la polygamie ou d'autres mœurs « étranges » ont sans doute irrésistiblement poussé ces conquérants à détruire ce qui bousculait leurs évidences, dans la méconnaissance de leur propre barbarie : Las Casas lui-même, pour la défense de ses Indiens, légitimait la traite des Noirs, ce dont il devait se repentir sur le tard, se découvrant en contradiction avec les principes dont il suscitait l'affirmation.

### la mission civilisatrice et évangélisatrice de l'occident

Christianisant les peuples en les soumettant à l'Empire, les missionnaires devenaient souvent leurs défenseurs en même temps que les agents de leur colonisation en profondeur, dans un tissu de contradictions dont aucune histoire n'est indemne, quoi qu'on ait fait pour lire cette histoire-là comme une histoire sainte en éclipsant les « bavures » dont il était impensable d'assumer la responsabilité. La tâche d'évangélisation et de civilisation était d'une telle évidence, à leurs yeux, que la violence elle-même pouvait y trouver sa place : parlant de l'Afrique, un évêque missionnaire ne disait-il pas, il y a une vingtaine d'années, que dans ces pays « *il n'y avait pas trace d'amour avant l'arrivée des missionnaires* ».

De ces certitudes massives ne pouvaient découler que la méconnaissance de droit de l'autre à son altérité et l'identification de l'évangélisation à l'occidentalisation, c'est-à-dire la reproduction à l'identique du modèle qui servait à se représenter la pénétration de la Bonne Nouvelle dans les sociétés.

Il a fallu attendre la fin de l'ère coloniale pour que disparaisse de la conscience collective et du discours officiel la conviction partagée de la mission identiquement civilisatrice et évangélisatrice de l'Occident chrétien. Encore faut-il souligner que sa mise en question par rapport au Sud de la planète ne l'empêche pas de réapparaître face à l'Orient athée contre lequel les amorces ne manquent pas, dans l'imaginaire collectif, pour de nouvelles croisades.

## III

---

## détermination de l'intelligence du christianisme par la négociation des contradictions mises en évidence par l'éclatement de la chrétienté

Mais tandis que l'Occident chrétien partait ainsi à la conquête du monde, il entrait en contradiction avec lui-même dans la compétition pour le pouvoir idéologique, politique ou économique. Pour l'intelligence historique du christianisme, la principale de ces contradictions est celle qui, dans la compétition entre les savoirs, transformait cet Occident chrétien en Occident « post-chrétien ». A l'« unanimité » dans la foi a succédé progressivement la concentration des énergies sur la maîtrise rationnelle de la nature.

## naissance du capitalisme et éclatement de la chrétienté

L'Eglise dont l'hégémonie était ébranlée par le développement des sciences et des techniques, tandis que son unité se disloquait, a été, tout au long de cette période, plus attentive, comme organisation, au maintien ou à la reconquête de son audience qu'à la promotion des Eglises qui naissaient de son implantation dans les régions soumises. Copies conformes de l'Eglise-mère, dépendantes des missionnaires, des fonds et des modèles qu'elles recevaient d'elle, elles se construisaient à son image, vivant en écho les mutations dont elle était le théâtre : les Eglises, communautés ou sectes qui naissaient de ses éclatements s'y reproduisaient en y annonçant l'Evangile ; de même les réactions théologiques à la marginalisation de l'Eglise en Occident déterminaient l'interprétation et l'expression de la foi dans les Eglises sous tutelle.

Cette époque, qui a été celle de la naissance du capitalisme, a été aussi, en effet, celle de l'éclatement de la chrétienté. Au tournant du XV^e^ au XVI^e^ siècle, l'Europe, qui s'était construite, sous la tutelle de l'Eglise, dans la résistance à l'Islam, allait, à la fois, s'émanciper de la domination ecclésiastique et s'organiser en nations engagées dans la compétition pour le pouvoir et le contrôle de l'économie mercantile et industrielle dont la navigation triangulaire — Europe / Afrique / Amérique — devenait à la fois le symbole et le modèle.

A la déportation des populations d'Afrique, rendue nécessaire pour l'exploitation des ressources d'Amérique, allait succéder la prolétarisation des populations rurales d'Europe, en attendant que leur émancipation rende nécessaires de nouveaux déplacements de population vers les centres industriels.

C'est dans ces centres industriels que sont déterminées les stratégies et les théologies des Eglises tandis qu'en articulation, parfois conflictuelle, avec la colonisation, le christianisme prenait racine dans le reste du monde. L'humanisme, la Réforme, les « Lumières », l'esprit scientifique, l'athéisme, etc., ont infiniment plus occupé l'Eglise que ce qui se passait à la périphérie où l'évangélisation servait à la fois de compensation et de caution à l'exploitation des peuples.

## une foi sans guère de prises sur le nouvel univers culturel et social

Dans les sociétés que l'industrialisation engageait dans un processus de désacralisation et de désenchantement, l'Eglise affrontée au rationalisme

puis à l'athéisme était progressivement renvoyée à ses sources, à la Parole primordiale, que l'analyse critique elle-même allait à nouveau faire parler en la restituant dans sa signifiance originelle. Mais cette Parole, qui redevenait pleine de sens pour ceux qui y avaient accès moyennant un travail de « dépaysement » dont la « culture » était la condition, n'arrivait guère à prendre corps dans un univers culturel et social qui devenait celui du savoir rationnel, de la production et de la consommation de masse. L'imaginaire et la symbolique étant neutralisés par la soumission de tous aux rationalités utilitaires, Dieu ne parlait plus, tandis que des mythologies à forte densité d'utopie soulevaient les masses opprimées et exploitées pour la construction d'un monde où tous auraient accès à une autre qualité de vie.

Ainsi l'Eglise, dont les fidèles se multipliaient dans la périphérie, se concentrait sur le centre du système, cherchant à reconquérir l'audience dont elle avait bénéficié quand ce centre se construisait en chrétienté. En concurrence avec les nouveaux savoirs qui s'étaient conquis en s'émancipant de son monopole, la théologie devenait tellement savante que la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres ne leur était plus intelligible ; le devenant, elle mettrait le système en péril ; devant les inégalités dans lesquelles s'est structuré ce monde, elle est, en effet, radicalement subversive : Dieu devant qui tous les hommes sont Un ne peut cautionner l'exploitation de l'homme par l'homme qui caractérise les sociétés de classes.

Mais tandis que l'Eglise s'appliquait à reconquérir la bourgeoisie qui avait rendu pensable son éviction de sa position de tutrice des sociétés, les masses populaires qui se déplaçaient des campagnes vers les villes trouvaient ailleurs leur espérance, déterminant ainsi, avec un temps de retard, de nouvelles stratégies de populations entières devenues à leur tour post-chrétiennes.

## IV

## déplacement de l'église du centre vers la périphérie

Tandis que l'Eglise, marginalisée dans les pays industrialisés, cherchait à conserver ou à reconquérir son audience en négociant la traduction ou la réinterprétation de son « message » désormais en concurrence avec d'autres savoirs et d'autres visions du monde, les Eglises nées de l'expansion de l'Occident et maintenues dans sa zone d'influence se décolonisaient en même temps que leurs peuples.

## décolonisation des églises nées de l'expansion occidentale

Toujours dépendantes de leurs Eglises-mères dont elles reçoivent, par la force des choses, leur personnel, leurs moyens économiques, leurs modèles et leurs normes, elles entrent cependant en mutation vers l'auto-détermination, sous peine de devenir étrangères chez elles. Leur indigénisation, toujours proclamée comme allant de soi mais toujours retardée, tant était forte la logique de l'assimilation ou de la reproduction du modèle, s'accélère avec l'auto-détermination des peuples. Elle ne se réalise pas dans la seule substitution des hiérarchies autochtones à l'Eglise missionnaire. C'est dans la représentation que se font les chrétiens de leur manière d'être chrétiens, de l'enracinement de leurs communautés dans leur tissu social et culturel que peu à peu prennent forme des Eglises qui « naissent du peuple ».

Se démarquant du système colonial auquel elles s'étaient plus ou moins identifiées, suivant que leur implantation s'était faite à partir du XVI$^{e}$ siècle ou à partir du XIX$^{e}$ siècle, elles se risquent à concevoir et à mettre en œuvre par elles-mêmes leurs modèles d'organisation, leurs liturgies, leurs théologies, leur insertion sociale. Encore freinées par leur adaptation intériorisée aux modèles imposés, elles s'enracinent d'autant plus dans les peuples des campagnes ou des périphéries urbaines que les classes dirigeantes les abandonnent ou cherchent à les utiliser pour la conservation de leurs privilèges dont elles ne peuvent plus, sans mauvaise conscience, demeurer solidaires, même si elles sont loin d'être insensibles aux sollicitations dont elles sont l'objet.

## engagement de ces églises au côté des opprimés et des marginaux

Les masses populaires, mises en mouvement ou en éveil dans la foulée de la contestation du système en son centre, trouvent en elles un espace pour la compréhension de leur révolte ou de leur mobilisation en fonction de leur religiosité qui ne les enferme plus nécessairement dans la résignation. En écho aux réinterprétations de la Parole de Dieu dans le centre où sa contestation en renouvelle l'intelligence, elles commencent à oser penser que c'est Dieu lui-même qui les appelle à redresser la tête. Dans de telles situations, il arrive que l'Eglise devienne le seul lieu où le « cri du peuple » puisse encore s'exprimer. Et même là où il parvient à s'exprimer et à s'organiser en discours articulé et mobilisateur dans le cadre des structures que le peuple lui-même se donne pour prendre en mains la conduite de son dessein, l'Eglise n'est pas nécessairement en

marge du mouvement : elle s'y trouve, pour le moins, entraînée, quelles que soient les résistances des hommes d'Eglise pour qui le modèle imposé demeure la transposition du Royaume de Dieu.

Le travail de conscientisation dans lequel les Eglises se trouvent ainsi engagées les mobilise insensiblement aux côtés des pauvres, des « marginaux », des opprimés, de tous ceux qui ont intérêt à la transformation radicale du système global qui a rendu possible le développement du centre et de ses relais au prix du sous-développement et de la prolétarisation des sociétés périphériques.

Au fur et à mesure qu'elles deviennent partie prenante de la contestation d'un ordre des choses dont il devient évident qu'il ne peut correspondre au « Dessein de Dieu », ces Eglises redécouvrent la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres, message de libération dans lequel Dieu se révèle à ceux qui se mettent en marche pour se libérer de l'injustice et du malheur.

## une foi subversive d'un ordre créateur de désordre et d'injustice

Ainsi prennent forme peu à peu des pratiques théologiques dont la caractéristique est de chercher à dire les nouvelles évidences qui s'imposent quand Dieu apparaît sur un horizon d'espérance de résurrection. L'Exode d'Israël et la Pâque du Christ prennent alors toute leur portée symbolique et subversive : la foi qui prend consistance quand la vie collective se met en mouvement n'est plus rêve d'un autre monde, mais énergie pour la subversion d'un ordre des choses dont le désordre est mis en évidence.

Sur ce terrain où l'Eglise s'enfouit, comme la semence de l'Evangile, dans l'espérance des pauvres, les rencontres œcuméniques de théologiens du Tiers monde en 1976 à Dar-es-Salaam [1] et en 1977 à Accra [2] prennent toute leur signification. Comme les économistes ou les sociologues du Tiers monde dont on ne peut plus ignorer l'analyse critique du système global, les théologiens s'organisent pour penser par eux-mêmes, en dialogue avec l'ensemble de l'Eglise, leur pratique ecclésiale de la foi en Jésus-Christ.

1. **Manifeste du dialogue œcuménique des théologiens du Tiers monde,** Paris, Centre Lebret (9 rue Guénégaud, 75006), 1976.
2. **L'engagement actuel du christianisme en Afrique. Déclaration de la rencontre panafricaine des théologiens du Tiers monde,** Paris, Centre Lebret, 1978

Plus proches de la Bible que l'Occident — devenu rationaliste — qui leur a transmis son message souvent déformé ou occulté, les Eglises du Tiers monde s'engagent dans un travail théorique / théologique dont la pertinence finira par s'imposer. Le monopole théologique du centre, de l'Occident, est déjà ébranlé, même si, du fait de la dépendance dans laquelle ils ont été maintenus, les théologiens du Tiers monde apparaissent encore à leurs « maîtres » comme des élèves en mal d'émancipation.

## une église qui devient catholique

La fonction même de centre dans l'Eglise, quoi qu'il en soit du centre du système, s'en trouve modifiée : de source d'où part toute impulsion il se transforme en pôle de synthèse dans la confrontation et la négociation des contradictions. Dans une Eglise qui devient catholique, dès lors que l'orthodoxie n'est plus donnée d'emblée mais toujours à construire, c'est à partir d'une diversité effectivement reconnue que s'élaborera le minimum de langage commun nécessaire pour la communion dans la foi.

Dans cette mutation en cours, comme une dérive des continents, ce sont les représentations même du monde et de l'Eglise qui sont appelées aux transformations les plus radicales et peut-être les plus difficiles et douloureuses.

L'Occident, qui s'est construit à la fois comme Occident chrétien et comme centre du monde, a façonné une géographie imaginaire qui s'est traduite dans les planisphères comme dans la symbolique romaine. Les structurations mentales ainsi réalisées se sont tellement intériorisées que, devenues inconscientes, elles semblent inébranlables, identifiées qu'elles sont à l'incarnation de la Parole de Dieu. Les transformations même de la carte du monde les mettent en mouvement dans la perturbation traumatisante des évidences qui n'en sont plus, même si elles continuent à fonctionner comme telles...

Le soleil se lève à l'Orient, avons-nous continué à dire tandis que l'Occident s'imposait comme lumière du monde. Mais nous sommes-nous rendu compte que c'est la planète qui dans sa rotation sur elle-même, d'Occident vers l'Orient, présente successivement ses continents à la lumière du soleil ?

**v. cosmao**

# ambiguïtés de la mission : le cas africain

*En Afrique, l'histoire de la chrétienté ne commence pas au XIXe siècle — ni même au XVe. Mais, de ces antiques Eglises africaines, l'une — celle d'Ethiopie — n'a pas propagé l'Evangile hors des frontières nationales ; l'autre, celle de l'Afrique romaine, n'a pas survécu à la ruine de l'Empire auquel elle était trop liée. Leçon de l'histoire, qu'on est resté longtemps incapable de déchiffrer. L'essor missionnaire moderne est lié aux grandes découvertes elles-mêmes tributaires d'impératifs commerciaux. Ceux-ci se soldent d'abord par un désintérêt de fait pour ce continent, utile seulement par les escales et les esclaves que procurent ses côtes. Lorsque les missions s'instaurent à une vaste échelle, elles sont d'ailleurs marquées par une réaction « évangélique » contre l'esclavage. Mais celle-ci nourrit une attitude de pitié qui ne porte guère à l'estime des cultures autochtones. La mission sera donc, du même mouvement, « civilisatrice » — imposant le modèle occidental. En même temps, ce sont encore des intérêts commerciaux, mais nouveaux, liés à l'économie industrielle du XIXe siècle, qui entraînent les explorateurs, autant que des soucis humanistes ou chrétiens. D'où l'ambiguïté de l'entreprise missionnaire — ambiguïté liée à des données* structurelles (*la générosité ni l'héroïsme individuels ne sont ici en cause*). *Dépendantes des Eglises « mères » d'Occident, mais stimulées et revigorées par l'œuvre scolaire et médicale liée aux missions, les jeunes chrétientés d'Afrique ont maintenant à gagner leur autonomie d'adultes.*

Dans l'ère de la mission universelle ouverte par Jésus ressuscité[1], on imagine volontiers les apôtres se consacrant à une annonce de l'Evangile qui soit, comme le suggère le témoignage de saint Paul, « *une démonstration faite par la puissance de l'Esprit* »[2].

La tâche implique, dès les débuts de l'Eglise, un christianisme qui abolit les prescriptions alimentaires, les tabous culturels et les traditions particularistes, et qui déclare nulle, de ce fait, dans l'accès à la foi, toute discrimination basée sur une origine ethnique ou sociale. Car l'universalisme professé par le Nouveau Testament n'a rien à voir avec le rêve d'une fra-

1. **Mt.** 28, 18-20.
2. 1 **Co.** 2, 4-5.

ternité née de l'adhésion à un *Credo* mais conçue en définitive sur la toile de fond des liens du sang et des loyalismes tribaux ou nationaux. Pour « libérer » le potentiel universel de l'Evangile, l'Eglise devra, au cours des siècles, lutter contre tout esprit de secte. A cet égard, l'histoire des missions manifeste le dynamisme interne de la foi et du message évangélique. En effet, la mission apparaît comme l'activité par laquelle l'Eglise veut se rendre universelle. Mais si cette universalité n'est pas abstraite, comment et sur quelles bases socio-économiques peut-on comprendre l'expansion des Eglises au XIX^e siècle ?

### les facteurs socio-économiques dont a bénéficié l'expansion des églises au XIX^e siècle

La question à laquelle nous voudrions proposer ici un essai de réponse ne manquera pas de surprendre et d'étonner. Et l'on doit convenir, d'emblée, de sa complexité. L'histoire des missions au XIX^e siècle demeure elle-même un secteur à défricher, et il n'est pas rare que l'on vive à ce propos sur un certain nombre d'idées commodes. La tâche qu'il nous faut entreprendre n'est pas aisée.

En utilisant quelques données significatives, nous nous placerons d'un point de vue surtout africain pour essayer de mettre en lumière les contradictions, les enjeux et les implications politiques de la mission au XIX^e siècle. Cette approche s'impose si l'on tient compte de certains facteurs qu'il faut rappeler pour situer les réflexions qui vont suivre.

## I

## des premiers siècles à l'époque moderne : les destinées des chrétientés africaines

On remarquera d'abord qu'il est tout à fait symptomatique que le christianisme de type oriental développé et maintenu dans les Eglises éthiopiennes n'ait pas essaimé dans le reste de l'Afrique noire. Vassalisé par l'Egypte et ne disposant pas des ressources matérielles nécessaires à son expansion, le christianisme éthiopien s'en est tenu, par choix ou par résignation, à la traditionnelle tolérance africaine qui, en matière de religion, n'encourage point le prosélytisme. Plus précisément, l'absence d'un cadre politique à prétention universelle rend compte, en un sens, de l'« immobilisme » du christianisme éthiopien. Cette hypothèse vient à l'esprit quand on se souvient que l'évangélisation de l'Afrique du Nord fut la résultante de l'implantation colonisatrice de la Rome impériale.

## une église trop liée à un empire colonisateur

L'Eglise d'Afrique du Nord est demeurée d'autant plus étrangère au monde berbère et à la culture kabyle qu'elle entretenait des liens exclusifs avec la « *Romania* », celle-ci représentant l'ensemble des valeurs de culture et de civilisation latines face à la « Barbarie ». Or si la mission ne s'est pas étendue à l'Afrique au sud du Sahara, ce n'est pas uniquement parce que l'Eglise d'Augustin était accaparée par les controverses théologiques : cela tient aussi, et peut-être principalement, au déclin de l'Empire romain lui-même. Tant que de nombreux royaumes se trouvaient réunis en un seul Empire, la prédication pouvait atteindre les peuples gouvernés par Rome : c'est ce que pense Léon Ier au Ve siècle [3]. Les Eglises d'Afrique du Nord subissent le sort de Rome et s'effondrent en même temps que l'Empire. En d'autres termes, en cessant d'être latine, l'Afrique méditerranéenne cesse d'être chrétienne. A partir du VIIe siècle, l'Islam, qui contrôle les pays du Soudan et les routes de la Méditerranée, fermera pour longtemps le continent noir à l'Evangile. Il faudra attendre que l'Océan Atlantique devienne le nouveau centre de la civilisation européenne et le point de départ de l'expansion européenne dans le monde pour que les missions chrétiennes réapparaissent en terre d'Afrique. A quinze siècles de distance, l'histoire semble s'être répétée : ce qui s'était produit au nord se reproduit au sud du Sahara. Le fait est désormais établi : le mouvement missionnaire des temps modernes a coïncidé avec la formation des Empires coloniaux des différents peuples de l'Europe ; ces Empires ont servi de garantie et de support à l'évangélisation de l'Afrique noire. *A l'heure des grands voyages de découverte, comme plus tard au temps de l'exploration, le missionnaire appartient à une société et à une économie en expansion qui se lancent dans l'aventure coloniale ; il fait son apparition aux côtés du militaire et du marchand.* Il faut insister ici sur l'impact religieux de la crise de l'Europe qui, à la fin du Moyen-Age, aboutit à la naissance du capitalisme marchand.

## au XVe siècle, la découverte de l'afrique est liée à des problèmes commerciaux

Dans les grandes villes occidentales en plein essor, ce qui préoccupe les hommes d'affaires, en ce début du XVe siècle, c'est d'arrêter le progrès de l'Islam en le prenant à revers. Le développement des ports, centres actifs de commerce, ainsi que les nouvelles techniques de navigation, vont

3. **Migne,** P. L. LIV, 422.

précipiter les Européens dans la course vers l'or. Or, c'est en cherchant la route des épices que l'Europe contourne l'Afrique. Cet événement marque une date dans l'histoire des missions chrétiennes. En effet, dès 1454, les Portugais obtiennent de Nicolas V le privilège d'étendre leur influence jusqu'à la Guinée et aux plages éloignées du Sud.

Par ailleurs, la bulle « *Inter cetera* » de 1493 qui édictait les obligations des souverains catholiques et leur reconnaissait les pouvoirs pour l'évangélisation des terres découvertes plaçait l'Afrique sous le patronat du Portugal. Avant que Rome ne crée en 1622 la Congrégation de la Propagande dont le programme souligne le caractère supranational et apolitique des missions chrétiennes, le Portugal voudra qu'on excommunie tout missionnaire s'embarquant pour l'Afrique sans l'accord de Lisbonne. Seulement, les Portugais ont aussi le Brésil et l'Asie. En fait, ils se soucient fort peu d'évangéliser les Nègres.

Au moment où les Européens entreprennent explorations et expéditions commerciales sur les rivages de l'Afrique occidentale, les comptoirs reçoivent plus de négriers que de missionnaires. Aucune chrétienté importante ne sera créée sur le continent avant le XIXe siècle. L'expérience d'Alfonso Ier, le souverain noir qui avait cru au Dieu des Blancs et avait fait appel à la coopération étrangère, portugaise en l'occurrence, pour moderniser son pays par l'utilisation des techniques occidentales, fut un échec [4].

## face à l'afrique, l'europe se soucie plus d'escales et d'esclaves que d'évangélisation

Pendant plus d'un siècle, le bilan des missions est maigre. Cet échec ne saurait être attribué seulement à une christianisation rapide ; il est dû également aux rivalités et guerres internationales qui ont leur répercussion en Afrique. En définitive, le développement du commerce des esclaves fera un tort considérable au christianisme. Le fait doit être d'autant plus souligné que la traite des Noirs a été admise pendant quatre siècles par les nations chrétiennes sous prétexte qu'on obligeait les maîtres à christianiser leurs esclaves. De toute manière, l'Europe qui s'était intéressée à l'Afrique pour y créer des escales sur la route des Indes orientales et des entrepôts d'esclaves, n'a pas un projet défini d'évangélisation du continent africain. Les missions portugaises et espagnoles sont tellement occupées par l'Amérique qu'il faut les suppléer ; dans la seconde moitié

4. Voir G. BALANDIER, **La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle,** Paris, Hachette, 1965, pp. 29-52.

du XVII^e^ siècle, la France offre d'importantes possibilités missionnaires : la « Société des missions étrangères » se constitue en 1658, mais elle dirige ses prêtres vers l'Amérique et l'Asie. Dans un rapport remis au pape sur l'état des missions dans le monde, Mgr Borgia, secrétaire de la Congrégation de la Propagande, constate en 1793 que les entreprises missionnaires ne sont ni clairement conçues ni méthodiquement organisées. La fin du XVIII^e^ siècle n'est pas heureuse pour les missions catholiques, car la Révolution française supprime ou disperse toutes les congrégations. Or, la France était devenue, depuis un siècle, le réservoir principal de missionnaires.

## les missions protestantes du XVIII^e^ siècle : anti-esclavagisme et christianisation

Au moment où le réveil piétiste secoue l'Europe protestante, la situation des esclaves noirs attire l'attention sur l'Afrique. Le XVIII^e^ siècle voit s'organiser les missions protestantes ; si elles sont d'abord le fruit d'initiatives individuelles, on ne tarde pas à penser qu'il ne suffit plus, pour les Eglises, de fournir des aumôniers aux grandes compagnies de commerce de la côte d'Afrique. En effet, des associations se forment pour évangéliser l'Afrique. A Bâle, la « Société de christianisme » s'intéresse aux missions sous l'impulsion du pasteur Steinkopf ; en Angleterre, le savetier prédicateur William Carey a été baptisé le « père des missions modernes » à cause de son enquête sur les obligations des chrétiens de convertir les païens et de son activité pour la création de la « *Baptist Missionary Society* ». Mais on ne peut oublier que les méthodistes et les quakers avaient fondé sur la côte d'Afrique un lieu d'asile pour les esclaves fugitifs : Freetown. En 1795, une autre société protestante sera fondée, la « Société missionnaire de Londres », qui jouera un grand rôle dans l'évangélisation de l'Afrique. Deux ans plus tard, naît la « Société hollandaise pour favoriser l'extension du royaume du Christ ».

Il n'est pas inutile de noter que, dans les pays anglo-saxons, l'anti-esclavagisme et l'organisation des missions protestantes sont deux phénomènes très liés. Cependant, la « *Baptist Missionary Society* » et la « *London Missionary Society* » s'intéressent moins à l'Afrique qu'à l'Asie et à l'Amérique, et William Carey commencera son activité missionnaire dans l'Inde. Par contre, l'« *Anglican Evangelical Church Missionary Society* » et les méthodistes wesleyens s'intéressent d'abord à l'Afrique. Mais les résultats utiles ne seront atteints qu'au XIX^e^ siècle. Or, c'est aussi le moment où, chez les catholiques, le renouveau missionnaire est

marqué par la fondation des congrégations dont la vocation spécifique est l'apostolat auprès des Noirs. Cette option est nettement affirmée dans toute l'œuvre et les préoccupations du Père Libermann et de son institut. Nous la retrouvons chez les Missions Africaines de Lyon (1848). Elle est, bien entendu, explicite chez les Pères Blancs fondés par le Cardinal Lavigerie (1868). Pendant longtemps, l'activité missionnaire sera l'œuvre des grandes congrégations vouées à l'évangélisation.

## II

## le renouveau missionnaire du XIXe siècle

Au XIXe siècle, cette activité s'inscrit dans un « champ » historique déterminé. Alors que l'évangélisation avait été conduite jusqu'au XVIIIe siècle par le Portugal et l'Espagne qui avaient pris la tête de l'expansionnisme européen depuis la fin du Moyen-Age, nous allons assister, au XIXe siècle, à une reconstitution du mouvement missionnaire. André Rétif, calculant qu'en 1900 les deux tiers des prêtres missionnaires sont français, écrit : « *la France relève l'Espagne et le Portugal à la tête du mouvement missionnaire* » [5]. Nous examinerons bientôt les conséquences de ce bouleversement. Il faut relever un autre facteur qui contribue à l'expansion des Eglises au moment où vont disparaître des ouvrages sérieux les monstres dont Pline peuplait l'Afrique.

### hors ses rivages, l'afrique demeure une terre inconnue jusqu'à la fin du XVIIIe siècle

Jusqu'au XVIIIe siècle, la connaissance de l'Afrique restait à peu près limitée au rivage. Les renseignements sur la côte étaient devenus de plus en plus nombreux et précis depuis les ouvrages portugais jusqu'aux descriptions des XVIIe et XVIIIe siècles [6]. Mais, pour l'intérieur, on élabore d'après les renseignements recueillis par les comptoirs côtiers, et surtout d'après Ptolémée et les géographes arabes, des cartes d'une fantaisie appliquée. L'intérieur de l'Afrique restait un mystère total. Il faut dire que la traite ne permettait pas de percer ce mystère. Les compagnies dont la fondation remonte aux premières années des découvertes et de la traite ont d'autres soucis que la connaissance directe du monde et de ses habi-

5. A. RETIF, **Etudes,** décembre 1957.
6. Voir R. MERCIER, **L'Afrique Noire dans la littérature française. Les premières images (XVIIe-XVIIIe siècles),** Dakar, 1962, pp. 7-30.

tants. Certes, les expéditions commerciales rassemblent sur l'Afrique une foule de renseignements que les marins se transmettent comme des secrets jalousement gardés faces aux nations concurrentes. De plus, les gouvernements européens se préoccupent davantage de signer des traités favorables au commerce que d'organiser des voyages scientifiques sur le continent africain. L'esclavage qui se développe sur la côte semble fermer l'Europe à tout ce qui pourrait, en dehors de la traite, éveiller sa curiosité pour l'intérieur de l'Afrique. Le « Siècle des Lumières » correspond ici, en ce qui concerne la connaissance du continent, à une période de ténèbres. L'esprit de lucre fait obstacle au progrès des Lumières. Comme l'observe Voltaire, « *les Européens n'ont fait prêcher leur religion depuis le Chili jusqu'au Japon que pour faire servir les hommes à leur avarice. Il est à croire que le sein de l'Afrique renferme beaucoup de ce métal qui a mis en mouvement l'univers ; le sable d'or qui roule dans ses rivières indique la mine dans les montagnes. Mais jusqu'à présent cette mine a été inaccessible aux recherches de la cupidité et, à force de faire des efforts en Amérique et en Asie, on s'est moins trouvé en état de faire des tentatives dans le milieu de l'Afrique* » [7]. Tout change dès les dernières années du XVIIIe siècle.

## le XIXe siècle : exploration, exploitation commerciale, évangélisation

On sait que l'« *African Association* » de Londres aura pour but principal de favoriser la découverte du continent. La prestigieuse assemblée de savants qui accompagne Bonaparte lors de l'expédition d'Egypte ouvre une vaste province d'Afrique à la curiosité des archéologues et des historiens. La découverte de l'intérieur va être déterminée par le développement des sciences de la nature. Les Encyclopédies réservent une place non négligeable aux pays lointains et à la géographie. De grandes collections d'histoire de voyages couvrent de nombreux volumes, tandis que les pirates et Robinson Crusoé dirigent la curiosité vers les pays exotiques. Bientôt, les gouvernements financeront les grands voyages de découverte qui élargissent le monde connu. Il faudra vaincre et dépasser l'image de l'intérieur de l'Afrique fabriquée par les gens du rivage à l'usage de l'Europe : peuples cruels et anthropophages, animaux féroces, image qui n'incitait guère à aller plus loin pour des profits problématiques. C'est ce qui se produit lorsqu'une nuée d'explorateurs se jette sur le continent

7. VOLTAIRE, **Essai sur les mœurs,** éd. Garnier, t. XII, p. 376.

noir, à la recherche des sources du Nil et du Niger[8]. Or, les explorations sont souvent un prélude à la conquête et à l'établissement d'un Empire. Livingstone, Brazza, Stanley, Binger, etc., dont les noms sont aujourd'hui dans toutes les mémoires, n'ont pas seulement leur part dans l'histoire des découvertes mais aussi dans celle de la colonisation. Chaque explorateur voudra que la carte de l'Afrique soit peinte aux couleurs de sa patrie. Livingstone effectuera l'exploration systématique de l'Afrique centrale avec l'intention déclarée d'ouvrir les régions découvertes au commerce européen, de préférence britannique. Or, Livingstone est aussi un missionnaire : ainsi coexistent dans le même individu le goût de l'aventure, le besoin d'étendre les connaissances, l'esprit de conquête et l'apostolat. En fait, l'Europe n'explore l'Afrique au XIXe siècle que pour la partager et la coloniser.

Précisément, il faut chercher les bases socio-économiques de l'expansion des Eglises durant cette époque dans le vaste mouvement qui, depuis l'essor du commerce avec l'Afrique, aboutit au XIXe siècle à la formation des grands Empires coloniaux.

## relance de la mission et expansion d'une économie renouvelée par la révolution scientifique et technique

En effet, à la fin du XVIIe et surtout au XVIIIe siècle, les besoins des plantations américaines en esclaves ont développé rapidement le commerce africain. Les voyages « triangulaires » se sont organisés : les navires, partis d'Europe avec des marchandises de traite, les échangent sur la côte africaine contre des captifs, qu'on vend aux îles d'Amérique pour acheter du sucre et du tabac, vendus finalement en Europe. Les bénéfices sont énormes. Liverpool, Bristol, Nantes, Bordeaux édifieront ainsi une partie de leur fortune. A la fin du XVIIIe siècle, une grande partie du commerce extérieur se fait, en Europe, avec les colonies. La place des produits tropicaux (café, tabac, sucre, épices...) ne cessera de grandir dans les habitudes européennes ; et tout cela en définitive, après avoir reposé longtemps sur la main-d'œuvre africaine, va dépendre de l'exploitation des ressources tirées des pays conquis.

Il faut situer l'activité missionnaire de l'Eglise au XIXe siècle dans cette relation de l'Europe avec les peuples d'Afrique noire. Car elle s'inscrit dans une expansion multiforme dont les causes premières sont économi-

8. Cf. H. DESCHAMPS, **L'Europe découvre l'Afrique. Afrique Occidentale 1794-1900**, Paris, Berger-Levrault, 1967.

ques, politiques et culturelles. *La relance de la mission s'opère dans une conjoncture spécifique, celle de l'expansion d'une économie renouvelée par la révolution scientifique et technique ; la mission entretient avec cette expansion des relations complexes dont il faut reconnaître l'existence et mesurer les conséquences pour l'expansion des Eglises elles-mêmes.* Rappelons ici un fait significatif : tout se passe comme si les administrations métropolitaines ne voulaient que des missions « nationales ». Et l'on voit même apparaître une sorte de « religion d'Etat » dans les colonies d'une Europe pourtant largement déchristianisée. Les Espagnols, à peine arrivés ou revenus à Fernando Poo, recherchent et obtiennent le départ des protestants britanniques ; la France liquide la mission presbytérienne américaine du Gabon, fondée en 1870 ; Léopold II tente de faire pièce aux missions protestantes qui ont suivi de près Stanley et se sont installées à Léopoldville en 1884. Il confie les missions catholiques aux Pères de Scheut (1888). Les Portugais rendent intenable la position des établissements protestants. Quant aux Allemands, ils introduisent autoritairement au Cameroun une méthode qui s'inspire du *« cujus regio, hujus religio »*. Certaines régions sont ainsi réservées aux missions protestantes, d'autres aux catholiques. En principe, *un changement de souveraineté signifie, en Afrique, une mutation des missionnaires.* Le cas du Cameroun après la guerre de 1914-1918 est caractéristique.

## relations ambiguës entre universalisme chrétien et expansion colonisatrice

On peut donc douter que l'universalisme chrétien ait échappé ici aux ambiguïtés d'un nationalisme d'expansion coloniale. Ce contexte, en effet, a été pour lui déterminant, sinon « aliénant » : les missions risquaient d'être enchaînées par les puissances du moment. Rome qui dispose au XIX$^{e}$ siècle d'une doctrine ferme sur les missions et d'une organisation centralisée, n'hésitera pas à rappeler la supranationalité de l'Eglise. Dans les mobiles qui avaient inspiré au Père Libermann la création des Missionnaires du Saint-Cœur de Marie, fusionnée en 1848 avec la congrégation des Pères du Saint-Esprit, rien n'indique la moindre vélléité d'asseoir le succès de sa mission sur le contrôle politique : *« La race noire,* écrivait-il, *a tant souffert de nous autres Européens que ce serait un immense bonheur pour moi de faire tout ce qui dépend de moi pour réparer les injustices des Blancs à son égard ».* Et lorsque ces efforts commencent à porter des fruits, il avertit ses missionnaires : *« Il ne faut pas que les peuples considèrent en vous des agents politiques du gouvernement français ».*

Dans certains pays, les colons en place sont parfois violemment opposés à l'installation des postes d'évangélisation. Mais les missions n'échapperont pas toujours à toute compromission avec les Etats colonisateurs. Le français Coillard au Barotseland préserve un chef africain de la pression coloniale au moment où le P. Dorgère essaie d'établir la paix entre la France et Béhanzin.

L'existence des Pères du Saint-Esprit a toujours été garantie à travers les différentes crises ; de fait, selon une convention signée en 1843 entre Libermann et le gouvernement, la congrégation s'engage à asseoir l'influence morale et religieuse des Noirs évangélisés sous le contrôle de l'administration française, tandis que le gouvernement fournit aux missionnaires logement, transport, assure les frais de voyage, des indemnités pour le noviciat, et les allocations aux Pères et aux Frères. Le Séminaire des Pères du Saint-Esprit est un « Séminaire colonial ». D'une façon générale, si les pouvoirs politiques ne patronnent plus les missions, ils assurent cependant aux missionnaires facilité et concours. En Algérie, le gouvernement cèdera de grandes concessions aux institutions religieuses, allant jusqu'à subventionner les séminaires [9]. En métropole, la France républicaine est anticléricale. Mais à l'égard des missionnaires, le gouvernement colonial n'est pas avare de gestes inattendus. La France laïque ne subventionne aucun culte. En fait, il y aura souvent une participation de l'Etat à la construction des édifices du culte. Les édifices religieux, devant refléter le prestige de la France, seront financés par le gouvernement colonial : ainsi seront construites les cathédrales d'Afrique noire. Un type de relation inconnu dans la France républicaine entre le pouvoir politique et les organisations religieuses s'affirme sans cesse au cours de l'histoire des missions du XIX$^{e}$ siècle.

## soutenant les missions, de puissants instituts et une mystique du « pauvre noir »

Sans doute, les Eglises ne comptent pas exclusivement sur l'aide ou les subventions des pouvoirs coloniaux pour assurer leur expansion. Les instituts religieux chargés des territoires de mission frappent par leur impres-

9. Sur ces questions, cf. Ewane KANGE, **Le politique dans le système religieux catholique romain en Afrique de 1850 à 1900**, thèse soutenue devant l'Université de Strasbourg, 10 juin 1975 ; on se reportera sur le même sujet à N. KABINGA, **Implications de la politique religieuse du roi Léopold II dans les missions catholiques actuelles du bassin conventionnel du Congo, de 1885 à 1965. Cas du Congo Belge**, Thèse de III$^{e}$ Cycle, Strasbourg, 26 nov. 1977.

sion de force et de puissance. Ils s'appuient sur des structures très solides, au plan juridique et matériel. Par ailleurs, le courant missionnaire entretenu par la littérature religieuse intéresse la chrétienté européenne à l'œuvre d'évangélisation de l'Afrique. Dans un contexte intellectuel où le missionnaire apparaît comme un héros parmi les anthropophages, la presse missionnaire contribue à alimenter les fonds nécessaires à l'évangélisation. Cette littérature qui fait rêver aux pays lointains s'est considérablement développée depuis le XVII^e^ siècle. Dans la mesure où la mission exige des dépenses, elle a besoin de l'appui financier de la chrétienté. Il lui faut donc susciter des institutions nécessaires à son fonctionnement. *Elle sécrète une idéologie inspiratrice de conduites et de comportements efficaces sur le plan matériel.* Une certaine insistance sur les « pauvres Noirs », dans l'œuvre du P. Libermann, n'est pas étrangère à cette préoccupation. Pour les lecteurs de la littérature exotique qui se développe au XIX^e^ siècle, le continent noir n'est-il pas une terre de mort soumise à un climat maudit où la fièvre est le cauchemar de la plupart des coloniaux ? « *La fièvre occupe une place si importante dans le mythe de l'Afrique noire qu'elle est devenue le thème favori de tous ceux qui ont écrit sur l'Afrique, romanciers ou reporters, voyageurs et explorateurs. Presque tous décrivent avec minutie l'état du malade qui est sous l'emprise de la fièvre.* »[10]. La correspondance des missionnaires et toute la littérature de propagande inspirée par les scènes de la vie africaine apportent au mythe de l'Afrique toute sa crédibilité. En tout cas, le rôle de la presse missionnaire est de susciter dans la chrétienté une générosité active et intarissable des fidèles.

## III

## les attitudes mentales sous-tendant la générosité missionnaire

L'idée qu'on se fait de la mission accentue ce rôle. La mission tire son élan de la grande pitié qu'éveillent en Europe les descriptions et le spectacle de l'Afrique. *Elle apparaît comme une œuvre de compassion pour le « pauvre Noir » soumis à la maladie, à l'esclavage et à l'ignorance.*

10. L. FANOUDH-SIEFER, **Le mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la 2^e^ guerre mondiale)**, Paris, C. Klincksieck, 1968, p. 66.

## complexe de supériorité de l'europe face à l'afrique : l'esclavage

Le christianisme qui, avec saint François Xavier et le P. Ricci, avait vogué vers l'Inde, la Chine et le Japon, avait le sentiment d'aller à la rencontre de grandes civilisations dont la révélation éveille l'Occident au problème du salut des infidèles. Pendant quatre siècles, l'Europe des missionnaires ne s'est trouvée en Afrique qu'en présence de populations asservies au commerce triangulaire. Pour cette Europe, le continent noir n'est pas seulement un ensemble de pays à explorer et à occuper ; il est une terre d'esclaves à libérer. Nous avons noté que le mouvement missionnaire et la lutte anti-esclavagiste vont de pair dans le monde protestant. La théorie anti-esclavagiste n'est pas absente chez les philosophes anglais depuis Locke ; les protestations contre l'esclavage se répandent en France sous l'influence de Montesquieu, Voltaire, Diderot et l'abbé Raynal, qui donnent à ce mouvement une ampleur considérable. Philanthropes, voyageurs, écrivains s'intéressant à l'Afrique se regroupent autour de la « Société des Amis des Noirs » fondée en 1788. En 1794, la Convention abolira l'esclavage, qui sera rétabli ensuite par le Consulat. La campagne pour l'humanité ne sera plus, durant le XIXᵉ siècle, l'œuvre des écrivains et des philosophes. Elle retrouve, à travers l'engagement des missionnaires, son inspiration religieuse susceptible d'une audience populaire plus large. Précisément, Léon XIII donne à Lavigerie la mission d'engager une campagne anti-esclavagiste.

Le fondateur des Pères Blancs va donc parcourir l'Europe, de capitale en capitale, bouleversant les auditoires à Paris, à Londres, à Bruxelles, communiquant des rapports aux gouvernements, mobilisant Bismarck lui-même pour sa cause, saisissant l'opinion par la presse. Un vaste réseau international s'organise : c'est lui qui va soutenir la mission qui se présente, dans la conjoncture de l'époque, comme une action charitable et protectrice qui se déploie à travers les œuvres sociales, hospitalières et scolaires.

## évangéliser, mais en « civilisant » : écoles et dispensaires

Le rachat des esclaves en Afrique orientale a été l'une des grandes préoccupations de l'Eglise au XIXᵉ siècle. La fondation des « Filles de Marie » par le P. Levavasseur, plus tard supérieur général des missionnaires du Saint-Esprit, a pour but de fournir aux filles esclaves rachetées la possibilité d'entrer au couvent. Dans les régions côtières, les premiers

convertis sont souvent d'anciens esclaves. Les filles de Mère Javouhey, surnommée la « Mère des Noirs », s'installeront à Gorée. La mission s'adresse aussi à la jeunesse. Et c'est grâce à l'école que le christianisme s'est étendu à l'Afrique. Dans un contexte où les adultes résistent à la pénétration d'une religion qui ébranle l'ensemble des structures sociales traditionnelles, il s'agit, pour les missions, de *s'attaquer aux obstacles socio-culturels du monde africain en faisant découvrir aux jeunes l'irrationalité des pratiques ancestrales, la vacuité des croyances auxquelles les parents restent accrochés.* Bref, il faut réduire les comportements traditionnels à des représentations archaïques et rétrogrades. Dans la stratégie missionnaire, *l'école est le champ de bataille où l'on fait surgir une élite en rupture avec le paganisme africain. C'est un pari sur l'avenir.* Puisqu'il n'y a rien à faire avec les vieux, il faut déplacer le terrain de la lutte et investir sur les jeunes. Mais s'il n'y a pas de mission sans écoles, en Afrique, les missions resteront identiquement des dispensaires ou des hôpitaux desservis pour la plupart par des hommes et des femmes appartenant à des congrégations ou des sociétés missionnaires. Un peu partout, chaque mission finira par se donner un dispensaire aussi régulièrement qu'elle se donne une école. Pour les possessions françaises, l'œuvre médicale européenne sera représentée, jusqu'en 1905, par l'œuvre missionnaire. Or, comme le rachat des esclaves, ces œuvres exigent de l'argent que les missions ne cherchent pas à se procurer sur place.

## conséquence : dépendance économique et culturelle des jeunes chrétientés africaines face à l'occident

Il n'y a pas de ressources financières dans les missions qui ne viennent du pays d'origine des missionnaires, au point que bien des structures disparaîtront rapidement avec le départ des missionnaires qui en assuraient le fonctionnement. Dès le XIX[e] siècle, l'Europe, les Etats-Unis et le Canada sont la source de provenance des ressources de la Propagation de la Foi : lieux de culte, écoles, dispensaires, séminaires, catéchistes, orphelinats, léproseries, etc., seront entretenus par des fonds extérieurs aux pays de mission. Ainsi, chaque séminariste devra avoir un « bienfaiteur » ; il n'apprendra pas un métier pour survivre, il devra vivre en sous-développé, selon les exigences d'une économie hétérocentrée. Pour toutes ses activités, la mission devra trouver des bailleurs de fonds à l'étranger. D'où le rôle de la presse missionnaire dont nous avons évoqué le développement. *Il faut également souligner l'importance des associations et des œuvres qui se fondent en Europe pour venir en aide aux missions.* Qu'il suffise de citer l'œuvre de la Propagation de la Foi (1822), la Sainte

Enfance (1843), l'œuvre de Saint Pierre Apôtre (1899), celle de saint Pierre Claver (1894). L'entrée de certains pays au rang de grandes puissances coloniales favorisera la création de multiples associations. L'intervention de Lavigerie en faveur des Nègres réduits en esclavage donne naissance à des sociétés antiesclavagistes ; dans l'ensemble de la chrétienté, il se crée des associations dans les différentes classes de la société pour exciter et éveiller l'amour des missions. Celles-ci vivront également des collectes privées et des quêtes dans les églises, des honoraires de messes et des collectes par voie de journaux et de revues ; les moyens de propagande en faveur des missions prennent des formes multiples : cercles d'étude, fêtes, conférences, expositions missionnaires, dimanches des missions, etc.

## impact ambigu des missions chrétiennes sur l'afrique

Les organismes de propagande les plus divers suscités par les Eglises pour procurer des ressources aux missions d'Afrique n'éliminent nullement l'appui des pouvoirs coloniaux. Nous avons rappelé qu'il y a toujours un lien étroit entre les territoires de mission et les métropoles européennes. Certes, les missions s'opposent parfois aux conquêtes coloniales et ont l'ambition d'en limiter les effets et de favoriser une promotion proprement africaine. La majorité des leaders africains seront formés dans les écoles des missions et les campagnes menées contre l'exploitation coloniale auront été au départ le fait des missions. Bien qu'il se montre hostile aux traditions africaines, le christianisme des missions ne contribue pas moins à la promotion des langues vernaculaires, aidant à l'évolution par la formation des cadres dont les pasteurs noirs, puis les prêtres catholiques, seront bientôt les signes. Commerçants et planteurs seront souvent très sévères envers les missions qu'ils accusent de « faire de mauvais sujets » de la puissance coloniale : des hommes qui n'acceptent pas, *ipso facto,* un régime de soumission aveugle. Mais n'oublions pas que l'article V de l'« Acte du Congo » assure des garanties aux missionnaires chrétiens, aux savants et aux explorateurs. Et, le plus souvent, la force sera employée pour ouvrir aux marchands et aux missions les pays conquis. Les puissances coloniales s'engagent à protéger les entreprises et les initiatives religieuses. Lorsque les protestants redécouvrent la mission dans la Bible, ce ne sont pas les seuls pays anglo-saxons, les Etats-Unis en particulier, qui apportent à l'entreprise missionnaire des ressources colossales ; *par leur œuvre scolaire, les missions chrétiennes sont un effet de l'impact occidental en Afrique noire.* Dans un contexte histori-

que où les Blancs se considèrent comme les échantillons parfaits de l'espèce humaine, obsédés par la manie de l'assimilation, tout concourt, dans les colonies, à refaire le Noir à l'image du Blanc. Le XIXe siècle a cru qu'il incombait aux Européens d'être « *les guides et les tuteurs des races inférieures* »[11]. Les écoles de mission n'échappent pas au dogmatisme qui lie l'universalité au dessein général de l'impérialisme de la culture occidentale. C'est pourquoi, précisément, les missions sont soutenues par les autorités civiles ; elles jouissent de nombreuses prérogatives, acquièrent d'immenses domaines pour l'installation de leurs œuvres. Sans s'immiscer directement dans ce qui relève de l'administration civile, les missions « nationales » mettent leur influence au service de leur patrie. Mgr Augouard (1852-1911) sera décoré non seulement comme fondateur de mission mais aussi comme un homme qui a servi la présence française au Moyen Congo. Lavigerie apparaîtra comme un « *précurseur de la colonisation française* »[12]. Pour l'opinion de l'époque, « *le drapeau français et la croix apporteraient la civilisation française et chrétienne dans ces pays islamiques et fétichistes* »[13]. A l'intérieur du royaume du Dahomey, remarque Cornevin, les Missions africaines de Lyon « *sont d'efficaces ambassadeurs de l'influence française* »[14]. Dans les territoires portugais, le Saint-Siège ira jusqu'à admettre que les missions « *sont un élément de l'expansion nationale portugaise* ». Au Cameroun, le gouvernement allemand subventionne les écoles, aidant les œuvres missionnaires. Car il y voit des agents d'influence allemande.

## IV

## l'évangélisation de l'afrique : l'esprit-saint... mais aussi l'emprise des puissances coloniales

Si donc le christianisme de l'Occident conquérant parvient dans les savanes et les forêts africaines, ce n'est pas sous la poussée d'un dynamisme interne. Pour expliquer l'expansion des Eglises, on a parfois évoqué le temps où l'Esprit Saint soufflait en tornade. Cette explication ne suffit pas. Le succès des missions au XIXe siècle ne relève peut-être

11. H. BLET, **France d'Outre-mer, l'œuvre coloniale de la IIIe République,** Paris, Arthaud, 1950, pp. 56-57.
12. G. GOYAU, **La France missionnaire dans les cinq parties du monde,** t. II, Paris, p. 305.
13. Cité par G. GOYAU, **op. cit.,** p. 305.
14. CORNEVIN, **Histoire du Dahomey,** p. 273.

pas du « miracle » : les structures des missions sont un effet de l'emprise du pouvoir européen en Afrique. Car, par l'infrastructure économique, les missions dépendent en grande partie du pouvoir colonial. Si elles n'ont pas été un alibi des intérêts d'un capitalisme marchand produisant un développement inégal, elles semblent bien avoir été les compagnons forcés d'une modernité dont le système colonial n'est qu'un avatar. « *Les pas des légions avaient marché pour lui* », écrit Péguy de Jésus. Dans les temps modernes, comme le rappelle un récent Manifeste de théologiens du Tiers monde, « *les missionnaires n'ont pu éviter les ambiguïtés de leur situation* » [15]. Si les résultats de l'œuvre missionnaire du XIX<sup>e</sup> siècle ne peuvent être considérés comme de simples produits du contexte politique, économique et culturel du siècle dernier, on admettra que les missions ont parfois eu besoin de l'appui militaire, économique et diplomatique de l'Europe coloniale.

## le christianisme, une religion de blancs

En tout cas, il est hors de doute que *l'expansion des Eglises au XIX<sup>e</sup> siècle constitue un aspect de l'expansion de l'Occident dans le monde.* Pour de nombreuses générations, le christianisme restera une religion des Blancs. On assiste à la transplantation d'un style chrétien étranger aux cultures locales : « *Sauvez, sauvez la France au nom du Sacré-Cœur* », chanteront les jeunes Africains dans des édifices dont l'architecture s'inspire des traditions européennes. Dans son organisation, l'Eglise d'Afrique restera longtemps une institution étrangère, un témoin de l'Occident colonisateur. Il a existé une centralisation uniformisante imposant sa loi. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le clergé africain émerge à peine ; les vocations religieuses féminines sont quasi inexistantes. C'est peut-être au niveau des catéchistes de village que l'Eglise est autochtone. Mais la formation des colonnes de nos communautés chrétiennes n'était-elle pas trop marquée par une Eglise de chrétienté, européenne par ses institutions, ses cadres, ses ressources ?

Ainsi, les Eglises des missions apparaîtront, au début du XX<sup>e</sup> siècle, comme des appendices des Eglises métropolitaines, sans personnalité propre. Elles reçoivent des fonds et du personnel de l'extérieur. La mission s'accomplit dans la dépendance des Eglises du Sud à l'égard des Eglises du Nord.

**jean-marc ela**

15. Texte traduit et diffusé par le Centre Lebret.

# mission et universalité concrète de l'église

*Eglise « catholique », c'est-à-dire universelle. Communion des communautés chrétiennes, ouverte indistinctement à tous les hommes et en conséquence répandue sur toute la surface de la terre, dans l'authenticité de la vraie foi — celle qui s'affirme capable de combler l'ouverture illimitée des aspirations humaines. Catholicité non pas statique, donc, ni close sur elle-même, mais ouverte à l'immensité du monde et de l'histoire, jamais posée une fois pour toutes comme chose acquise, mais dynamisme accueillant pour les incarner les causes universelles des hommes. C'est dire que l'universalité de l'Eglise est liée à sa mission, à la conception qu'elle s'en forme. Cette mission peut viser l'alignement de tout sur un modèle particulier qui se pense comme plénitude, sur lequel tout doit être uniformisé sans qu'il ait rien à recevoir. Elle peut signifier aussi la capacité d'assumer dans l'identité chrétienne les valeurs multiformes du monde moderne. Mais quelle Eglise sera plus universelle, concrètement, authentiquement, que celle identifiant sa cause à celle des non-hommes ? Car qui rejoint vraiment les « damnés de la terre » réalise de ce fait, a fortiori, la proximité la plus grande face à n'importe qui, face à tout homme. C'est l'aventure actuelle de chrétientés latino-américaines que cette genèse d'un nouveau type d'Eglise. Il se définit par des services : diaconie politique, diaconie prophético-critique, défense des droits, non tant de l'homme que des hommes, au delà d'un individualisme humaniste certes bien intentionné. Eglise qui naît de l'Esprit travaillant un peuple et y suscitant des communautés où l'Evangile et ses exigences concrètes simplement vécus par les « gens du peuple » (laïcs) prennent le pas sur les lourdeurs figées d'un grand ensemble formaliste et par là ravivent la vie d'une foi plus drue dans la grande institution même.*

En parcourant à travers l'histoire le contenu sémantique donné au mot catholicité / universalité de l'Eglise [1], nous nous trouvons devant cinq sens fondamentaux :

1. Sur la catholicité, voir : H. de LUBAC, **Catholicisme, les aspects sociaux du dogme** (Unam sanctam), Paris, Ed. du Cerf, 1952 (rééd.), pp. 25 ss. et 241-260 ; M. BRIEK « De vocis 'catholica' origine et natura », **Antonianum** 38 (1963), pp. 263-287 ; Y. CONGAR, « L'Eglise est catholique », **Mysterium Salutis** t. IV vol. 15, pp. 149-179 ; H. KUNG, **L'Eglise,** t. 2, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1968, pp. 419-448.

1. Sens *descriptif* : catholique signifie l'*universitas christianorum* (Hugues de Saint-Victor) ou le corps des Eglises (cf. *Lumen gentium*, 23, 2), formé par l'ensemble des Eglises locales. Cet ensemble total universel est plus que la somme numérique, parce que l'unité (corps) résulte de la communion que toutes les Eglises locales entretiennent entre elles. Catholique s'emploie dans un sens historique et sociologique où le phénomène est décrit dans une analyse qui marque ce qu'il a de positif.

2. Sens *qualitatif* : est catholique ce qui a une destination universelle et vaut pour tous, sans exception aucune. L'Eglise (particulière ou universelle, ou même chaque fidèle) est catholique parce qu'elle émerge comme une communauté ouverte indistinctement à tous les hommes et à tout homme. Cette catholicité s'enracine dans un donné christologique et historico-salvifique : le salut, dont l'Eglise est le signifiant conscient et organisé, est offert à tout le monde. La mission, comme annonce du salut présent et appel à la conversion, est également universelle. L'Eglise se sent envoyée à tous les peuples (Mt 28, 18 ; Ac 1, 8 ; *Lumen gentium* 13). Etre catholique est une propriété (note) intrinsèque à la réalité chrétienne à chaque niveau de réalisation (personnel, communautaire, planétaire).

3. Sens *géographique :* catholique veut dire mondial et planétaire au sens quantitatif : c'est l'Eglise qui se trouve *toto orbe diffusa* (Canon romain) ou *per totum orbem terrarum Sancta Ecclesia* (Te Deum). Il s'agit là d'une acception dérivée, conséquence de la mission universelle

4. Sens *polémique :* catholique signifie vrai et orthodoxe. L'Eglise se dit catholique parce qu'elle accueille la totalité de la vérité évangélique, en communion avec la Tradition et avec toutes les Eglises locales [2]. Catholique s'oppose à sectaire, comme le tout s'oppose à la partie. Ce qui est sectaire se caractérise par l'absence de référence à la totalité : le sectaire universalise une partie (*pars Donati* opposé à *catholica*). Ce sens apparaît à partir du III$^{e}$ siècle et se stratifie spécialement au XVI$^{e}$.

5. Sens *anthropologico-cosmique :* catholique veut dire, finalement, source de plénitude et totalisateur La foi chrétienne, étant donné les événements eschatologiques de la résurrection du Christ et de l'envoi de l'Esprit Saint, se présente comme une réponse à la totalité des aspirations humaines et comme la plénitude de tous les dynamismes cosmiques en direction d'une convergence finale. La nature même de l'homme représente une catholi-

2. On connaît la définition de Vincent de Lérins, **Commonitorium,** 1, 2 ; P. L. 50, 640 : « Est catholique, ce qui partout, toujours et par tous a été cru ».

cité intrinsèque en tant qu'elle est ouverte à une capacité illimitée et universelle de communion. Le christianisme avec sa catholicité essentielle prétend prendre en considération et réaliser, au niveau des questions ultimes et du sens absolu, cette catholicité anthropologico-cosmique [3].

Si l'on fait abstraction de ce dernier sens qui relève d'une réflexion plus récente, tous les autres sens tournent autour de la nature de la foi chrétienne qui est intrinsèquement catholique. Cette doctrine de la Tradition possède une valeur à laquelle on ne peut pas renoncer. Evidemment, la catholicité pleine et sans ambages est un don eschatologique ; tant que dure l'histoire, aucune réalisation concrète de la catholicité et de l'universalité n'épuise la vocation et la mission universelles. Il s'agit d'une tâche qui doit être réalisée de manière continue et non d'un donné de simple constatation socio-analytique. Cela veut dire que si l'Eglise est catholique, elle ne l'est cependant pas pleinement. L'histoire ouvre de nouvelles possibilités pour l'actualisation de la catholicité. Aussi la catholicité ne doit-elle pas être pensée et vécue seulement à partir du sommet, d'en haut (volonté salvifique universelle, mission universelle, catholicité / universalité de la nature humaine), mais aussi à partir de la base, en s'enracinant dans les exigences historico-sociales qui réclament pour elles-mêmes un caractère d'universalité.

L'Eglise ne se découvre pas seulement universelle à cause de *son* caractère intrinsèquement catholique et de *sa* mission universelle, mais elle devient universelle dans la mesure où elle assume les causes universelles des hommes et de la société et dans la mesure où elle fait sienne l'universalité définie par d'autres. Dans cette perspective, l'universalité est définie à partir de la mission, comprise comme processus d'incarnation libératrice, à l'intérieur d'une conjoncture historiquement définie. Cela veut dire : c'est en incarnant les causes universelles que l'Eglise devient elle-même universelle.

## I

## le lien entre mission et universalité concrète

Nous pouvons constater, bien que nous ne puissions ici le montrer en détail, que lorsque l'Eglise redéfinit sa mission dans l'histoire, elle redéfinit aussi la conception de son universalité. Nous croyons que dans l'actuelle conjoncture historique, l'Eglise toute entière est en train de faire

3. Cf. Y. CONGAR, **op. cit.**

une expérience spirituelle et politique qui lui confère une universalité nouvelle qui, jusqu'ici, n'avait pas été réalisée avec la même intensité dans le passé. Cette nouvelle universalité se manifeste principalement dans les jeunes Eglises de la périphérie du « premier monde », en Amérique latine et en Afrique. Cette catholicité concrète en train de surgir constitue un apport pour les vieilles Eglises-mères et une richesse pour toute l'Eglise.

Pour mieux comprendre cette universalité, nous allons parcourir rapidement la trajectoire de l'Eglise au cours des dernières décennies, à partir de la corrélation mission / universalité.

## 1. une église en dehors du monde : universalité à partir de la foi

Durant des siècles, et dans les cercles officiels jusqu'à Vatican II, les pratiques chrétiennes signifiantes se restreignaient au champ religieux, opposé au champ profane. A partir de là est née une représentation de l'Eglise *hors du monde* et face au monde. Cette Eglise se sentait porteuse de manière exclusive d'une mission universelle pour le monde : apporter le salut que le monde ne possède pas. L'Eglise se comprenait elle-même principalement comme sacrement-*instrument* nécessaire au salut. Détentrice du salut, la mission signifiait une expansion du système ecclésiastique et conduisait à une « ecclésialisation » du monde. La chrétienté médiévale est née, entre autres, de cette pratique et de cette théorie. Au plan socio-analytique, la manière concrète sous laquelle se présentait l'universalité / catholicité de la foi était celle de l'uniformité d'une même théologie, d'une même liturgie, d'un même ordre juridique pour tous, d'une seule langue officielle, etc. C'est le règne du même et de l'homogène. Les notes propres de l'Eglise locale de Rome furent imposées à toutes les Eglises locales du monde entier. Il y eut une romanisation des Eglises. L'universel et le catholique qui, comme nous l'avons vu, consistent dans une ouverture à tous les peuples et à toutes les cultures et dans l'assomption de leurs valeurs, peuvent aussi se réaliser comme l'universalisation du particulier. Le coût à payer sera élevé : pauvreté de l'expression, rigidité, unification réductrice ; mais malgré cela, le caractère universel et catholique de la foi ne sera pas totalement étouffé.

En termes historiques, ce type d'Eglise *hors du monde* et face au monde a signifié, pour l'Amérique latine et l'Afrique, une colonisation religieuse, une imposition des cadres du christianisme européen post-tridentin et la destruction ou la non-utilisation des valeurs culturelles des civilisations —

témoins existant sur ces deux continents. Celui qui se sent le détenteur unique de la vérité du salut et le porteur exclusif des instruments du salut est condamné à l'intolérance et à la répression des concurrents possibles. C'est ce qui s'est passé d'une manière dramatique, dans l'évangélisation des peuples indigènes sud-américains. La mission universelle ne pourra se réaliser dans l'histoire que sous le signe de la soumission forcée à une formule unique, qu'elle soit doctrinale, liturgique, canonique, morale et linguistique, valable pour toutes les Eglises locales et tous les fidèles.

## 2. une église à l'intérieur du monde : universalité à partir de l'homme éclairé

Avec Vatican II, les évêques ont redéfini la mission de l'Eglise. Il y a déjà longtemps que les pratiques de beaucoup de chrétiens ne s'exerçaient plus exclusivement à l'intérieur des cadres du système ecclésiastique, mais à l'intérieur du monde profane et séculier construit par l'esprit moderne. Le concile a dégagé la conception théorique d'Eglise qui lui était sous-jacente : une Eglise *dans* le monde. Le titre du plus important document de Vatican II est symptomatique : « *Constitution pastorale,* Gaudium et Spes *sur l'Eglise dans le monde de ce temps* ». Le salut est compris historiquement : il passe par de multiples médiations (*sacrements,* au sens où l'entendaient les Pères) dont la plus importante, mais pas la seule, est l'institution de l'Eglise. L'Eglise est sacrement-instrument de rédemption ; mais en disant cela, n'apparaît pas sa mission historico-salvatrice spécifique. Celle-ci consiste dans le fait d'être sacrement-*signe* du salut universel. Elle est la grammaire du salut définitif du monde, réalisé déjà dans le chemin parcouru par Jésus-Christ. Le salut est dans le monde parce que Jésus-Christ est dans le monde, soit comme Verbe par lequel, avec lequel et dans lequel le monde a été fait, soit comme incarné dans le monde ou soit comme ressuscité, et *plérôme* du monde. L'Eglise est le signifiant (sacrement) organisé historiquement, du signifié essentiel (le salut et la grâce) qui ne peut être confisqué totalement par le signifiant, parce que le monde est lui aussi porteur de grâce et de salut.

La mission de l'Eglise consiste « *à se sentir vraiment solidaire du genre humain et de son histoire* » (GS, 1). *Gaudium et Spes* énumère « *les aspirations les plus universelles et les plus profondes du genre humain* » (nn. 9 et 10) et essaie de comprendre l'universalité de l'Eglise par sa capacité d'y répondre de manière universelle (n. 11). L'Eglise n'agit pas à partir *de l'extérieur,* mais *du dedans,* embrassant tous les hommes, qu'ils soient ou non croyants ; elle les aide tous à « *percevoir avec plus de*

*clarté leur vocation intégrale, à construire un monde plus en accord avec la dignité éminente de l'homme, à aspirer à une fraternité universelle qui s'appuie sur les bases les plus profondes et à répondre, sous l'impulsion de l'amour, par un effort généreux et communautaire, aux exigences de notre époque* » (n. 91).

## à nouvelle mission d'église, nouveau type d'universalité

La redéfinition de la mission de l'Eglise institue aussi, par voie de conséquence, une nouvelle universalité, qui ne repose pas seulement sur la nature spécifique de la foi chrétienne, mais sur l'universalité des aspirations historiques du monde actuel, assumées par l'Eglise. Ainsi les désirs profonds de l'homme civilisé et éduqué dans l'esprit de la culture scientifique et technique, se rapportant à la personne, à la communauté, à l'activité dans le monde, face aux problèmes spécifiques de la famille, de la promotion de la culture, de la vie économico-sociale et de la construction de la communauté internationale (ce sont là des titres de la constitution *Gaudium et Spes*) sont assumés par la foi, à partir évidemment de l'identité chrétienne qui ne peut être mise en question. Bien que le concile ait la claire conscience des disparités entre pays riches et pays dépendants (nn. 9 et 66), entre cultures hautement développées et cultures en retard (n. 56), son discours privilégie l'homme de la modernité qui, à partir de l'Europe, s'est répandu à travers le monde tout entier. Le destinataire de son intervention signifiante, malgré sa volonté de s'adresser à tous les hommes indistinctement, est *de fait* l'homme moderne, scolarisé et avec une mentalité marquée par l'entreprise scientifico-technique. L'universalité n'est pas « universelle » au sens où elle embrasserait tout le monde. C'est l'universalité de ce type de personnes qui constitue aujourd'hui le groupe dominant du monde en ce sens qu'il détient le monopole de l'avoir, du pouvoir et du savoir. Il s'agit en un mot, du monde « éclairé » et de l'universalité qu'il postule. L'Eglise, avec sa théologie et sa pastorale, est allée à sa rencontre. L'Eglise se comprendra à partir de lui et en lui. L'universalité se montrera non pas dans le pouvoir d'uniformisation, mais dans la capacité d'assumer les valeurs multiformes du monde moderne sans perdre pour autant l'identité chrétienne. Le sens qualitatif et anthopologico-cosmique de la catholicité se réalise ici de façon éminente dans les cadres d'une classe bourgeoise éclairée.

### 3. une église dans le sous-monde : universalité à partir du non-homme

En 1968, s'est tenue à Medellin (Colombie) la seconde Conférence générale de l'Episcopat latino-américain. Il s'agissait d'adapter les institutions de Vatican II aux conditions spécifiques du continent sous-développé. L'Eglise s'est rendu compte des siècles de colonialisme et de domination auxquels l'Amérique latine a été, et reste encore, assujettie. A partir de cette toile de fond, elle redéfinit sa mission. Elle part d'une analyse qui est relue théologiquement : « *Cette misère, comme fait collectif, est une injustice qui crie vers le Ciel* » (*Document sur la Justice,* 1). Elle fait sien « *le désir d'émancipation totale, de libération de toute servitude* » (*Introduction aux conclusions,* 4) des immenses majorités qui vivent dans la pauvreté. Elle définit en termes bien concrets sa mission : « *L'Eglise latino-américaine a un message pour tous les hommes qui, sur ce continent* ont faim et soif de justice » (*Justice,* 3). Elle s'adresse cependant, de manière particulière aux *non-hommes* [4], à ceux à qui sont refusés les droits et la dignité les plus élémentaires, sans lesquels la vie humaine ne peut pas être considérée comme humaine.

L'Eglise cherche à se situer dans le monde, non pas d'une manière simpliste et vague, mais à l'intérieur d'un monde bien déterminé : celui des pauvres et des non-hommes. Aussi cherche-t-elle « *une manière de présence plus intense et rénovée dans l'actuelle transformation de l'Amérique latine* » (*Introduction aux conclusions,* 8). Le destinataire est différent de celui de *Gaudium et Spes* : ce n'est plus l'homme éclairé, mais celui qui est mal scolarisé et analphabète ; ce n'est plus celui qui est intégré dans le système socio-politico-économique en vigueur, mais le marginalisé. L'universalité de ses appels en faveur de la justice, celle de son désir de libération vont marquer l'universalité de l'Eglise et cela, dans la mesure où elle s'engage dans cette cause.

4. L'expression « non-homme » n'est pas prise au sens ontologique, ce qui serait une absurdité, mais au sens historique. L'homme opprimé est ontologiquement un homme comme tout autre ; cependant, au plan historique et analytique, il a été violemment dépouillé de sa dignité et de ses droits. L'expression « non-homme » veut véhiculer une dénonciation prophétique contre les anthropologies qui s'attachent à la seule considération ontologique et n'incluent pas la dimension historique des manières d'être de l'homme.

## trois types d'église

En considérant rétrospectivement ces trois modèles d'Eglise, nous pouvons arriver au schéma suivant : dans le premier modèle, l'Eglise comme institution s'appuyait sur sa propre foi, sur elle-même ou sur ses fidèles pour se construire comme Eglise et exercer sa mission universelle d'évangélisation et de rédemption. Dans le second modèle — celui de l'Eglise dans le monde —, elle s'appuyait sur l'homme éclairé, qui a reçu le bénéfice de la culture moderne, et sur ses grands idéaux de progrès. Dans le troisième modèle — celui de l'Eglise à l'intérieur du sous-monde —, l'Eglise cherche à s'appuyer sur les déshérités de cette société, sur les pauvres et les marginaux, et se comprend comme étant à leur service.

Dans le premier modèle, l'Eglise est affrontée aux problèmes concernant l'orthodoxie et les hérésies, la véritable Eglise et les sectes chrétiennes, la foi et l'athéisme, l'agnosticisme, la sécularisation. Dans le second modèle, les problèmes brûlants concernent les rapports de la foi et de la science, de l'esprit chrétien et de l'esprit moderne, de la tradition chrétienne avec le progrès scientifique et technique. Dans le troisième modèle, fait irruption avec force le problème de la foi et de la transformation de la société, de l'amour chrétien et d'une solidarité libératrice avec les pauvres, de l'Eglise et de la justice sociale. Le premier groupe de questions a été le souci principal de Vatican I, le second modèle, celui de Vatican II, et le troisième modèle, celui de Medellin.

## universalité d'une église assumant la cause des non-hommes

Il convient d'approfondir le troisième modèle d'Eglise, celui qui est principalement vécu dans la foi des chrétiens latino-américains. Il s'agit de savoir comment l'Eglise est Eglise *universelle* dans le sous-monde en assumant la cause des non-hommes. Il convient d'insister ici sur l'universalité concrète, la seule qui mérite réellement le nom d'universel. L'universel doit être compris comme ce qui est valable pour tous, indistinctement. Ce *pour tous,* à son tour, ne doit pas être compris comme ce qui transcende chacun et pour cette raison ne s'incarne concrètement en personne. Au contraire : l'universel (pour tous) constitue une véritable transdescendance : il peut et il doit s'incarner en tous et en chacun, sans épuiser ses virtualités *dans* cette incarnation concrète. L'universel est universel parce qu'il possède intrinsèquement une intentionalité pour le concret et pour tout le concret. L'universel qui ne s'incarne pas, qui n'assume pas de manière conséquente le limité et ne manifeste pas de courage à l'égard du transitoire, se perd en tant qu'universel. Il est une

abstraction et dans le fond, l'imposition d'un particulier qui, dans sa conscience erronée, s'imagine universel. C'est le déguisement du particularisme oppresseur et lâche devant l'histoire. Hegel appelait cette attitude celle de « la belle âme » (*die schœne Seele*) [5], opposée à l'Esprit qui cherche toujours l'universalité concrète. Dans l'Eglise, pour emprunter l'expression de Péguy, il s'agit de maintenir le purisme des formules et des doctrines et de ne pas se salir les mains dans la politique malpropre du monde. Mais si un tel type d'Eglise a les mains propres, c'est parce qu'elle n'a pas de mains.

## une universalité concrète reçue des aspirations des damnés de la terre

La réalisation concrète et l'assomption de la part de l'Eglise des causes du monde et des hommes ne compromettent pas son universalité ; bien au contraire, elles sont la condition de sa réalisation. Ce n'est pas le concret qui falsifie l'universalité, mais ce sont les mauvaises causes qui mettent en péril l'universalité de l'Eglise. S'il s'agit d'une véritable cause, alors elle jouit d'une universalité intrinsèque ; elle est vraie pour tous, *a fortiori* pour l'Eglise. En la faisant sienne, l'Eglise devient vraiment universelle.

Ainsi dans le Tiers monde, les Eglises s'associeront aux causes des damnés de la terre. Leurs causes appellent, avec une évidence aveuglante, une universalité ; il s'agit d'un minimum de justice, de la liberté essentielle à l'être humain, de la dignité et des droits sans lesquels l'homme est en dessous de l'animal (car celui-ci, dans presque toutes les nations, est protégé par une législation). Or, la justice, de par sa nature même, est justice pour tous. De même, liberté, droits de l'homme et dignité sont pour tous les hommes sans distinction. Justice, liberté, droits de l'homme et dignité seulement pour une partie de l'humanité signifieraient la légitimation de l'injustice et la canonisation de la discrimination. Ou de telles valeurs existent pour tous, ou alors elles n'existent pas du tout. Le sens de la vie ne permet pas une appropriation privée ; il représente toujours un sens pour tous. On veut dire par là que dans la mesure où les Eglises font corps avec les revendications des pauvres, elles assument une universalité qui est inhérente à ces revendications. Nous allons essayer de montrer en détail comment les Eglises réalisent cette tâche vraiment messianique.

5. G. W. HEGEL, **Phänomenologie des Geistes** (edit. J. Hoffmeister), Hambourg, 1952, p. 463.

## II

## une même église :
## un réseau de services et un réseau de communautés

Depuis ses débuts coloniaux, l'Eglise en Amérique latine se caractérise par une forte présence institutionnelle dans l'histoire et la société. C'était un pouvoir qui renforçait et, en bien des sens, légitimait les pouvoirs coloniaux et néo-coloniaux. Avec Vatican II, et particulièrement avec Medellin, a commencé un processus de conversion de l'Eglise institutionnelle en direction du pauvre [6]. Tout d'abord, beaucoup de prêtres, de religieux et de laïcs engagés ont commencé à sortir de leur lieu socio-ecclésial et se sont unis au pauvre et au marginalisé. Y compris sur le plan géographique, il y a eu un changement de lieu physique qui a entraîné avec lui un changement de lieu herméneutique : du centre des villes ils sont allés travailler à la périphérie (changement de lieu physique) ; et on a commencé à penser et à vivre la foi chrétienne et le « être-Eglise » à partir des besoins urgents des pauvres (changement de lieu herméneutique) [7]. Au bout de peu de temps, cette conversion est devenue l'option de toute une Eglise continentale, option « canonisée » par les textes de Medellin et actualisée en permanence par des documents significatifs émanant des épiscopats nationaux ou régionaux. Aux marges de l'Eglise et de la société a commencé à surgir un vaste réseau de communautés ecclésiales de base, de caractère populaire et laïque. Ce réseau a été engendré et continue d'être animé par la vieille Eglise-grande-Institution. Au début, il semblait y avoir parallélisme : d'un côté l'Eglise institutionnelle présente dans les centres et traditionnellement implantée dans les milieux opulents de la société ; et d'autre part, une multitude de communautés ecclésiales de base, constituée de pauvres et de l'immense peuple (« *povao* ») de Dieu, en marge de la société. Ensuite, chacun comprend sa mission spécifique : l'Eglise-

6. Cf. quelques textes fondamentaux : R. MUNOZ, **Nueva conciencia de la Iglesia en America latina,** Salamanca, Sigueme, 1974 ; R. VIDALES, **La Iglesia latino-americana y la politica despues de Medellin** (I. P. L. A. 15-16), Quito, 1972 ; P. BIGO, **L'Eglise et la révolution du Tiers monde,** Paris, P. U. F., 1974 ; L. PROAÑO, **Pour une Eglise libératrice,** Paris, Ed. du Cerf, 1973 ; L. BOFF, « A Igreja no processo de libertaçao : uma nova consciência e etapas de uma praxis », **Teologia do cativeiro e da libertaçao**, Lisboa, Multinova, 1976, pp. 201-219 (bibliographie) ; G. ARROYO, F. VAN DER SCHUEREN, J. ROJAS, P. J. KRISCHKE, **The Church and Politics in Latin America,** Toronto, 1977.
7. J. de SANTA ANA, **El desafio de los pobres a la Iglesia,** EDUCA, Centro-america, 1977.

grande-Institution assume le réseau des communautés de base, lui offre les services que seule une institution organisée peut offrir, lui confère l'universalité et le situe dans la grande tradition apostolique ; le réseau des communautés de base restitue à l'Eglise son caractère communautaire, enracine la foi dans l'histoire, fait s'incarner les angoisses du peuple pour des conditions de vie plus humaines dans le mystère du salut en Jésus-Christ et permet une véritable ecclésiogénèse — en ce sens que l'Eglise se réinvente dans ses nouveaux ministères, dans son expression liturgique et dans l'accent nouveau qu'elle met sur les vérités chrétiennes, en élaborant une synthèse originale entre foi et vie.

On constate de plus en plus la convergence des deux réalisations de la même et unique Eglise : elles sont tournées l'une vers l'autre, elles ont des exigences l'une à l'égard de l'autre et elles construisent dans le monde le sacrement de la libération totale de Jésus-Christ [8]. Dans chacune de ces réalisations de l'Eglise, son universalité s'incarne dans l'histoire. C'est ce que nous voulons montrer.

## 1. l'église, réseau de services et son universalité concrète

L'option de l'Eglise-grande-Institution en faveur de la transformation de la société pour permettre aux marginaux leur libération a donné naissance à un conflit inéluctable qu'elle supporte dans l'esprit des béatitudes. L'Etat (et les classes dominantes qui se cachent derrière lui) s'estime trahi par l'Eglise, son principal allié historique. Plus l'Eglise penche du côté du pauvre, plus elle est fustigée par l'Etat : elle est soumise à la surveillance politique et ses pratiques pastorales sont exposées à la répression policière. Plus elle se rapproche de l'Etat, plus elle se voit protégée, comblée de privilèges, mais elle perd le peuple et renonce à l'évangélisation en termes de libération. L'option faite par l'Eglise exige un prix qu'il faut payer. Dans presque chaque pays latino-américain, il y a des martyrs qui ont scellé de leur sang l'alliance de l'Eglise avec la passion de leur peuple.

A ce niveau de l'Eglise-grande-Institution, qui s'affronte à l'Etat et aux classes dominantes et qui opte pour la cause du peuple, s'articule une universalité concrète typique, dont nous voulons souligner les traits principaux.

8. Cf. le Document de la C. L. A. R. (Conférence latino-américaine des religieux), **Pueblo de Dios y Communidad liberadora. Perspectivas ecclesiologicas desde las communidades religiosas que caminan con el pueblo**, Bogota, 1977.

## la diaconie politique de l'église

Les contradictions économico-sociales déchaînées dans le système néo-colonial, caractérisé par la présence massive du capital international dans la société bourgeoise latino-américaine, exigeaient la mise en place d'un Etat autoritaire, sinon totalitaire, pour garantir, grâce à la main armée des militaires, les intérêts des détenteurs de capital. Ainsi est apparu dans presque tous les pays latino-américains, un Etat dit de Sécurité nationale [9]. Il n'est pas très important de connaître ses liens historiques avec les idéologies totalitaires de la géopolitique nazie, du traditionalisme catholique européen et du Pentagone. Mais il est décisif de se rendre compte de sa fonction stratégique dans la conjoncture actuelle du capitalisme multinational. Le slogan de l'Etat de Sécurité nationale est « *Développement et sécurité* ». Evidemment, il ne s'agit pas du développement de la nation comme peuple, mais d'un développement, à l'intérieur des modèles capitalistes, qui profite avant tout aux élites ; et la sécurité n'est pas pour tout le peuple, ses droits ne sont pas pour tous, mais pour les élites et pour les mécanismes de leur jouissance privée. Tel Etat, pour réaliser son projet, a confisqué totalement la nation et a détruit l'autonomie et le pouvoir de toutes les instances intermédiaires entre les citoyens et l'appareil de l'Etat (syndicats, partis, associations de classe, université, etc.), de tellé sorte que la personne se trouve exposée à la toute-puissance directe du pouvoir de l'Etat. L'idéologie de Sécurité nationale, au service du capital national et international, présuppose et véhicule une image de l'homme, de la société, de la fonction de la religion réduits aux dimensions du pouvoir politique de l'Etat. L'Etat est l'unique espace à l'intérieur duquel se réalisent toutes les autres dimensions possibles. Toutes les instances, y compris l'Eglise, sont placées devant un terrible dilemme : ou s'intégrer ou être l'objet de la répression.

## réactions de l'église

L'Eglise institutionnelle, de manière générale, est restée assez longtemps sans se rendre compte du caractère absolutiste et totalitaire du nouvel

9. Cf. J. COMBLIN, « La Iglesia y la ideologia de la Seguridad nacional », **M. I. E. C. J. E. C I.** (Lima) 19, 1977 ; ID, « La doctrina de la Seguridad nacional », **Mensaje** (Santiago du Chili) 247, mars-avril 1976 ; ID., **Le pouvoir militaire en Amérique latine. L'idéologie de la Sécurité nationale,** Paris, Ed. J. P. Delarge, 1977 ; cf. aussi **Bibliographie sur la Sécurité nationale,** Paris, Centre Lebret, 1976.

Etat. Sa réaction fut progressive, à la mesure de sa prise de conscience. Dans certains pays comme au Brésil, au Paraguay ou au Chili, l'Eglise eut une attitude très courageuse, aux indéniables répercussions politiques[10]. L'Eglise, au niveau des conférences nationales d'évêques, refusa l'intégration et accepta de courir le risque de la répression. Bien qu'elle n'ait jamais rompu formellement avec l'Etat, étant donné les désastreuses conséquences que cela entraînerait pour les deux partenaires, et spécialement pour le peuple, l'Eglise a su articuler un discours théologico-politique et développer une pratique qui a atteint la portée d'une universalité concrète.

Premièrement, l'Eglise a su réaffirmer les limites que l'Etat ne peut pas franchir et qui se heurtent à l'absolu de la personne, de la liberté et de la religion. Elle a dénoncé le manichéisme de la doctrine de Sécurité nationale, son aspect totalitaire et réducteur, elle a montré l'illégitimité de l'utilisation par le pouvoir des symboles et des thèmes chrétiens[11]. L'épiscopat de divers pays a compris les exigences de la conjoncture historique : il a prêté sa voix, qui est restée libre, à ceux qui n'ont plus de voix, soit qu'ils l'aient perdue, soit qu'ils n'aient jamais pu se faire entendre. Il y a eu des cas où seule l'Eglise avait la possibilité et aussi le courage d'affronter l'Etat tout puissant au nom des libertés publiques violées, des prisonniers politiques torturés, ou des victimes de mesures massives de répression à cause de leur pensée divergente. C'est là une diaconie permanente, prophétique et politique, que remplit l'Eglise et qui lui a valu la reconnaissance universelle. Ce qui est en cause ici, ce ne sont pas des questions marginales dont l'Eglise pourrait se désintéresser ; mais il s'agit au contraire des fondements de la convivialité humaine et de la légitimité des formes du pouvoir social et politique. En refusant d'être, comme elle l'a fait tant de fois au cours de l'histoire latino-américaine, le « totem » légitimateur du pouvoir politique établi, l'Eglise a affirmé et a montré, dans sa doctrine et dans sa pratique, la transcendance de l'Evangile, la sienne propre et celle de certaines valeurs de base. Sa fonction primordiale n'est pas de sacraliser le jeu des forces de ce monde, mais de souligner l'autre dimension qui définit le sens final de la vie humaine et de l'histoire. Elle se situe au delà de la contradiction politique entre capitalisme et socialisme, entre Occident et Orient.

10. Cf. « Iglesia y Estado. Documentos de obispos brasilenos », **America latina Boletin, M. I. E. C. J. E. C. I.** (Lima) 13-14, 1977.

11. Cf l'important Document de la Conférence nationale des évêques du Brésil (C N. B. B.) : « Exigencias cristas de uma ordem politica », **REB** 37, 1977, pp. **188-196.**

## la diaconie prophético-critique de l'église

Une autre pratique de l'Eglise, à l'intérieur de la conjoncture dont nous avons parlé, nous montre un aspect de la mission universelle concrète de l'Eglise : la dénonciation du système capitaliste comme générateur principal de la misère et de l'injustice sociale. Là aussi, l'Eglise a avancé et nuancé ses critiques [12] ; au début, avec une certaine naïveté, on parlait des abus du système, des failles du capitalisme qui peut être bon dès lors que l'on corrige ses déviations. Ensuite, elle a souligné sans ambages la misère généralisée comme étant « *le sous-produit du développement capitaliste de la société occidentale, qui dérive de son essence même* » [13]. A partir de là, elle en est arrivée à désocculter les illusions des idéaux capitalistes de l'accumulation exacerbée aux mains de quelques-uns, dans le caractère anti-populaire de toute l'activité de l'Etat qui s'efforce de fortifier le système pour se prémunir contre des transformations qui seraient dommageables pour les élites. L'Etat de Sécurité nationale est par option anti-peuple, car il ne croit pas en la capacité du peuple de se prononcer sur les objectifs nationaux ; il le massifie, lui coupe la voie de toute participation effective aux biens et services que son travail contribue à produire.

## une prise de parti claire

Dans des épiscopats régionaux significatifs, on est arrivé à des formulations explicites d'affrontements déclarés : « *Construire une société juste en Amérique latine signifie la libération de la situation actuelle de dépendance, d'oppression et de spoliation dans laquelle vivent nos peuples. La libération, ce sera d'une part, la rupture avec tout ce qui maintient l'homme dans l'impossibilité de se réaliser comme tel, au niveau personnel et communautaire ; ce sera, d'autre part, la construction d'une société nouvelle, plus humaine et plus fraternelle* » [14]. Le peuple doit avoir une participation réelle et directe. La libération n'est pas pour le peuple si elle ne vient pas du peuple lui-même : « *Nous croyons que ce monde nouveau sera fait surtout avec le travail de ceux qui aujourd'hui sont méprisés, avec le travail de notre peuple* » [15]. En de nombreux sec-

12. Cf. M.M. ALVES, **L'Eglise et la politique au Brésil,** Paris, 1974, pp. 187-206.
13. « Documento sobre a justiça no mundo do episcopo peruano », **SEDOC** 39, 1971, p. 426.
14. **Ibid.,** pp. 427 et 432.
15. Cf. « Marginalizaçao de un povo : grito das Igrejas, documento de bispos do Centro-Oeste do Brasil », **SEDOC** 69, 1974, p. 1021.

teurs, on a dépassé la phase de la critique pour proposer un modèle qui soit une alternative : le socialisme. « *Les chrétiens ont le devoir de montrer que le véritable socialisme est le christianisme vécu intégralement, dans une juste participation des biens et une égalité fondamentale. Loin de le rejeter, sachons y adhérer avec joie comme à une forme de vie sociale plus adaptée à notre temps et plus conforme à l'esprit de l'Evangile.* »[16] Mais on ne postule pas n'importe quel type de socialisme ni n'importe quelle voie pour y parvenir. L'Eglise cherche « *une voie propre pour une société socialiste* » sans pour cela vouloir un socialisme chrétien, car « *nous absolutiserions le socialisme et nous relativiserions le christianisme, comme dans le passé nous avons absolutisé la société occidentale ou la démocratie, ou l'humanisme ou la religion elle-même, en les appelant chrétiennes et nous avons relativisé et diminué, nous avons ankylosé le christianisme, présence vitale de Dieu dans l'histoire* »[17].

Il existe dans le monde actuel, spécialement chez les peuples de la périphérie, une soif ardente, toujours plus grande, de participation de tous à tout, soif d'une véritable socialisation de l'expérience humaine. L'Eglise fait sienne cette aspiration universelle et ainsi, dans l'horizon de sa propre identité catholique, elle même s'universalise.

## une diaconie universelle : la défense des droits de l'homme et ses illusions

C'est dans le domaine de la défense des droits de l'homme que l'Eglise réalise le plus légitimement son universalité. Le sous-développement implique une violation chronique et structurelle des droits fondamentaux de la personne humaine. L'Eglise comprend que l'Evangile, de façon fondamentale et non en raison d'une contingence historique, est lié à la proclamation et à la défense de la dignité humaine. C'est pour cela que dans la formulation de la foi, dans la catéchèse, dans l'homilétique et dans ses interventions officielles, l'annonce de l'Evangile et la promotion des droits de l'homme forment un tout[18]. Dans des situations périlleuses, quand toutes les voies étaient réduites au silence par la violence, la voix

16. Cf. « Manifeste des évêques du Tiers monde ».
17. Discours de D. Sergio Mendez Arceo, évêque de Cuernavaca, reproduit en **SEDOC** 54, 1972, p. 620 ; cf. I. LESBAUPIN, « L'épiscopat d'Amérique latine et le socialisme », **Concilium** 125, 1977, pp. 630-641.
18. Cf. R. AZZI, « A Igreja do Brasil na defesa dos Direitos humanos », **REB** 37, 1977, pp. 76-90.

de l'Eglise s'est faite entendre en criant : « *N'opprimes pas ton frère* »[19] ; « *J'ai entendu les clameurs de mon peuple* »[20] ; « *Marginalisation d'un peuple : cri des Eglises* »[21]. Elle ne s'est pas confinée à la proclamation et à la dénonciation. Des évêques sont entrés, presque de force, dans les prisons pour visiter prisonniers et torturés ; comme le cardinal de Sao Paulo, Paulo Evaristo Arns, ils ont entrepris toutes les démarches pour localiser et défendre les prisonniers politiques, ils ont créé des associations pour la défense des droits de l'homme.

L'Eglise a été également assez intelligente pour identifier l'ambiguïté qui peut se cacher sous la défense des droits de l'homme. Il n'est pas suffisant de lutter pour les droits de l'individu : des gouvernements capitalistes ont fait d'une telle attitude leur bannière politique. Il importe de lutter pour les droits sociaux. Le système capitaliste international d'aujourd'hui possède ses règles de jeu et impose des structures sans prêter attention aux droits personnels et sociaux. Par son fonctionnement dans les pays de la périphérie, les structures créent une situation qui pratiquement oblige les gouvernements à violer les droits de l'homme. La cause ne réside pas principalement dans la malice des gouvernements ni dans le sadisme de l'appareil de répression. La cause réelle se cache dans les structures du système capitaliste lui-même, contrôlées à partir des pays du centre dont les gouvernements brandissent le drapeau des droits individuels sans se rendre compte que ce sont eux les principaux responsables de la situation qui, suivant leurs règles du jeu, conduit à des violations manifestes de la dignité humaine et de la structure de la société nationale[22]. Elles sont nombreuses, les Eglises locales qui ont déjà découvert le pharisaïsme caché sous le manteau de la défense des droits de l'homme de la part des pays du centre de notre système économique et politique : ils dénoncent les effets, mais ils se refusent à s'attaquer aux causes.

## 2. l'église, réseau de communautés et son universalité concrète

Une Eglise qui naît du peuple sous l'influence de l'Esprit de Dieu est en train d'émerger partout. C'est le réseau des communautés de base, dont

19. **Declaraçao dos bispos de S. Paulo,** à Brodosqui en 1974.
20. Cf. « Documento de bispos e religiosos do Nordeste do Brasil em 1973 », **SEDOC** 1973, pp. 607-627.
21. Cf. **supra,** note 15.
22. Cf. J. L. SEGUNDO, « Direitos humanos, evangelizaçao e idologia », **REB** 37, 1977, pp. 76-90.

l'origine est due à l'Eglise-grande-Institution, mais qui est en train de s'organiser sur des axes différents de ceux de l'Eglise de la tradition : pour l'évangélisation, elle considère comme principal le rôle du laïc [23]. Le centre sociologique de ces communautés se trouve dans le monde des pauvres : c'est là que se nouent les liens d'une réelle fraternité et que se créent les chaînes d'une action évangélique solidaire pour promouvoir et aider la libération des opprimés. La dissémination des communautés ecclésiales de base constitue un fait théologique gros de conséquences, et aussi un fait socio-politique de portée libératrice. Théologiquement, on fait la preuve que l'Eglise peut *institutionnellement* se réinventer et qu'elle peut créer pour elle des structures nouvelles plus adéquates au milieu social, capables de traduire pour aujourd'hui l'aspect positif de la foi des apôtres. Il s'agit d'une véritable ecclésiogénèse [24]. Politiquement, ces communautés signifient un contre-poids au nouvel Etat centralisateur et massificateur, en gardant seulement le minimum d'organisation sociale sans lequel le peuple est réduit à être une masse.

A ce niveau bien concret, l'Eglise réalise avec des nuances différentes un type d'universalité autre que celui qui avait été réalisé par l'Eglise-grande-Institution, encore qu'il soit profondément articulé sur elle.

## la petite communauté ecclésiale est église universelle

La petite communauté ecclésiale de base doit être considérée comme Eglise universelle parce qu'en elle se réalise, est offert et se donne le témoignage du salut universel de Dieu le Père, par la médiation de Jésus-Christ et de son Esprit. Quoique la communauté de base ne présente pas toutes les manifestations possible de l'universalité, elle réalise cependant la note de l'universalité, commune à toutes les communautés de foi orthodoxe en communion avec toutes les autres. On vit la même foi, le même amour et la même espérance, on lit les mêmes Ecritures chrétiennes, on suit le même Christ en communion avec sa vie et avec son destin, on réalise la même communauté rassemblée par la Parole libératrice. Aux marges des villes, dans les bourgs, dans l'immense *hinterland* presque jamais atteint par la présence du prêtre, l'humble peuple se réunit avec son coordinateur pour entendre et célébrer le message de libération,

23. A. R. GUIMARAES, **As communidades ecclesiais de base no Brasil,** Petropolis, Vozes, 1977.
24. L. BOFF, **Ecclesiogênese. As communidades ecclesiais de base reinventam a Igreja,** Petropolis, Vozes, 1977 (ouvrage à paraître en français chez Desclée).

pour organiser les tâches communautaires et mettre en place les moyens d'aide mutuelle. C'est l'Eglise universelle, sacrement du Royaume, qui prend forme ici.

## unité de la vie et de la foi

Empêchés de se réunir sous le couvert d'organisations civiles à cause du contrôle et de la répression, la foi a servi à la base d'unique espace légal où les pauvres ont pu faire et refaire leur esprit communautaire. A la lumière de l'Evangile, on apprend à interpréter la vie et à élaborer une conscience critique face aux mécanismes qui engendrent la misère et démolissent l'homme. Les communautés de base possèdent un caractère éminemment religieux parce que tout est fait à partir de l'idéal et des symboles chrétiens. On observe une union profonde entre vie et foi. Le peuple ne connaît pas les euphémismes ; il traduit en pratiques conséquentes le message évangélique. C'est dans ce contexte que se vit naturellement la dimension sociale et politique de la foi chrétienne comme engagement de conversion des attitudes et des structures de la convivialité. La libération, avant d'être une pratique théorique des théologiens latino-américains, est une expérience spirituelle et politique (au sens large de ce mot) de très nombreuses communautés. En même temps que la prière et la méditation des paroles de l'Evangile, il existe une solidarité libératrice à l'égard des nécessiteux au plan de l'alimentation et de la santé, de l'aide mutuelle, de petites associations pour la défense du prix de leurs produits, de groupes d'études et de réflexion pour la défense de leurs droits d'hommes, garantis par la législation mais toujours violés par les puissants [25]. C'est ainsi que naît une véritable pédagogie libératrice où l'opprimé, avec ses moyens propres, apprend à se libérer dans la mesure où il s'unit, s'organise, et agit communautairement et de façon solidaire. La foi a servi et continue à servir de véhicule créateur de l'esprit et des pratiques communautaires. Ce qui se construit possède une valeur universelle en termes de promotion et de libération progressive de l'homme. Evidemment, l'Eglise sait qu'il s'agit en bien des domaines d'une fonction de suppléance. Mais dans cette situation où sont coupés tous les chemins de recontre du peuple avec soi-même, l'Eglise remplit une mission inévitable d'organisation et d'éducation. Demain, quand il y aura plus de liberté, le peuple lui-même, avec ses propres instruments, pourra assumer sa propre cause. L'Eglise l'aura éduqué en vue de la corespon-

25. R. MUNOZ, **Solidaridad libertadora : mision de la Iglesia**, Santiago, 1977, pp. 49-72.

sabilité, pour qu'il éclaire, à la lumière de la foi et du message libérateur de Jésus-Christ, son engagement dans l'histoire.

## la défense des droits humains à la base

Les communautés ecclésiales de base n'ont pas, comme l'Eglise-grande-Institution, de force de représentation ou de pression sur les mécanismes sociaux. Elles vivent des relations horizontales, fraternelles, mais elles n'ont pas accès aux moyens de communication ; pour cela, elles se trouvent beaucoup plus exposées à la toute-puissance des grands. Mais en dépit de cela, dans leur grande majorité, les communautés ecclésiales de base sont profondément engagées dans la défense des droits de l'homme. Premièrement, il existe une conscientisation systématique de leurs droits et de leur dignité ; ensuite, on essaie de vivre dans la communauté elle-même un nouvel *éthos* qui représente une alternative à l'*éthos* dominant et générateur de continuelles violations ; il implique plus de solidarité, de participation et de conformité à l'esprit des béatitudes. Il existe là une discrète dénonciation prophétique par des groupes qui assument les inévitables risques et sont solidaires lorsque l'un ou l'autre membre de la communauté est victime des conséquences de son courage. L'Eglise se rend compte que plus elle devient peuple, plus elle devient Eglise. Ce n'est plus une Eglise *pour* les pauvres ou *pour* ceux qui sont sans protection, mais une Eglise faite *de* pauvres et *de* gens sans protection. Les revendications que la pauvreté, l'injustice, la marginalisation soulèvent en contre-partie constituent un appel universel pour toute conscience humaine qui n'a pas encore perdu le minimum de solidarité avec ceux qui font partie de la même espèce.

## deux faits de grande portée

L'expérience ecclésiologique latino-américaine met en lumière deux faits qui méritent une considération spéciale.

D'abord, il ne faut pas opposer Eglise-grande-Institution à Eglise-réseau-de-communautés. La conjoncture historique demande que l'Eglise soit institutionnellement forte et unie pour faire face à l'Etat autoritaire et à ses tendances au totalitarisme et qu'au nom de l'Evangile, elle puisse faire entendre ses revendications en faveur du respect des droits de l'homme et du maintien d'une sociabilité minimale sans laquelle la société est détruite et massifiée.

Par ailleurs, la communauté ecclésiale de base constitue une nouvelle manière d'être-Eglise et une nouvelle manière pour l'Evangile de s'in-

carner dans le peuple et dans sa culture populaire. En vivant fortement l'unité de la théorie et de la pratique, la communauté assume une éminente fonction politique : elle est historiquement l'unique voie qui se présente comme viable, et à travers laquelle le peuple peut continuer à se réunir, à établir des liens de solidarité et à se maintenir comme peuple.

L'Eglise qui assume une diaconie en faveur des plus hautes valeurs humaines, comprises à l'intérieur du projet christologique, s'universalise dans la mesure où de telles valeurs sont universelles et dans la mesure où effectivement elle peut les vivre à l'intérieur de sa propre réalité.

*Traduit du brésilien*
*par François Malley*

**leonardo boff**

# pas de frontières au royaume de dieu

*L'Afghanistan n'est ni pays de chrétienté, ni pays de mission (tout prosélytisme y étant interdit). Deux prêtres et un pasteur pour un pays plus grand que la France. Dans ce contexte, une longue réflexion, en filigrane de la vie quotidienne, pousse l'un d'entre eux à s'interroger sur le sens de son expérience. Celle-ci l'amène à distinguer entre chrétiens et disciples de Jésus, Eglise et Royaume de Dieu, celle-ci trouvant son universalité dans la mesure où elle accepte d'être sous l'inspiration et au service de l'Esprit, pour qu'il l'utilise comme il l'entend dans une mission commune qui la dépasse, celle de l'avénement du Royaume.*

Kaboul... J'y vis depuis bientôt quinze ans ! Très loin du Kaboul des touristes, voire des drogués, voire d'un certain nombre de coopérants, venus chercher au loin une étape de leur carrière, ou tout simplement du fric... Kaboul des hommes et des petits enfants, Kaboul d'ombres et de lumière, qui décape le cœur, démolit peu à peu toutes vos certitudes, réduit vos envolées à la vie quotidienne, vous accule implacablement au néant ou à l'essentiel. *Ni pays de chrétienté* (les chrétiens sont tous étrangers et presque tous sont de passage), *ni pays de mission,* tout prosélytisme y étant interdit. Alors, qu'est-ce que je fais ici ?... Ayant la certitude d'y avoir été conduit pas à pas, comme par une main invisible, étant sûr, en restant, de ne trahir en rien ma vocation, que de fois je me suis posé la question !

Echec des justifications et de tous les « tours de passe-passe » : âme de l'Eglise, chrétiens qui s'ignorent, pré-évangélisation, exemple et témoignage, tous modes de récupération, même par la prière et la substitution, au profit de l'Eglise, hors laquelle il ne serait point de salut. Passant par Kaboul, il y a de cela quelques années, Hans Küng me l'avait rappelé : n'appelons pas chrétiens ceux qui refusent de se dire tels, ni membres de l'Eglise ceux qui ne sont pas baptisés et n'ont ni le désir ni la chance de l'être. Question d'honnêteté vis-à-vis des hommes et de véracité dans le vocabulaire, condition d'une saine réflexion théologique sur l'Eglise et son universalité, n'éludant pas les problèmes, mais les posant au contraire dans toute leur acuité.

La vie quotidienne, continuelle, « naturelle », avec ceux qui sont « autres », en ce sens qu'ils ne font pas partie de l'Eglise, accule à réviser nos cadres de pensée, à la lumière de l'expérience et de l'Evangile. En quel sens ? Je ne ferai ici qu'indiquer les pistes de réflexion qui sont miennes, les donnant pour ce qu'elles sont : personnelles, toujours en question.

## I

## chrétiens ou « disciples de jésus » ?

Nous parlions d'un ami commun, le docteur R., qui demeure pour moi un lumineux exemple de vie évangélique. « Chrétien qui s'ignore », ai-je eu le malheur de dire — « Non ! pas chrétien ! Musulman, mais disciple de Jésus. Ce n'est pas la même chose ». J'ai reçu cette mise au point d'abord comme un coup bas. A la réflexion, elle m'est apparue « prophétique », m'apportant, de la part de Dieu, la lumière. Ainsi peut-on être chrétien (baptisé, instruit du *Credo,* membre de l'Eglise, même fidèle aux sacrements) sans être disciple de Jésus (sermon sur la montagne, amour fraternel, pardon, partage, option pour Dieu contre Mammon, etc.). Réalité charnelle de l'Eglise, où l'ivraie se mêle au bon grain. A l'inverse, on peut être disciple de Jésus (vivre selon l'Evangile, se trouver concerné par les béatitudes) sans être chrétien. Scène du Jugement, selon saint Matthieu : élus et damnés s'étonnent, aucun d'entre eux n'ayant su reconnaître Jésus dans le frère paumé, aidé ou méprisé, rencontré par hasard... Tous les « pécheurs » de l'Evangile : bergers, mages, publicains, prostituées, centurions, cananéenne, samaritains de tous poils, jusqu'à ce criminel de « bon larron », notre espoir, notre maître, autrement plus croyant que les apôtres, le seul dont nous soyons certains qu'il soit entré « le soir même » au Paradis... Ni baptisé, ni aspirant à l'être (et pour cause !), ne connaissant Jésus que fort peu et fort mal, mais appelant, de tout son dernier souffle, l'avènement de son Royaume.

### l'église ou le royaume de dieu ?

La distinction de mon ami afghan entre chrétiens et disciples de Jésus recoupe exactement une autre distinction, fort importante : celle entre Eglise et Royaume de Dieu. Dès ses débuts, l'Eglise se présente comme une réalité sociale, aux frontières bien délimitées. Ayant cru à la prédication des apôtres, on y entre par le baptême, on y vit de la Parole et de l'Eucharistie, on s'y organise selon des structures, souples et variées

d'ailleurs, mais qui tendront à s'unifier et à se durcir. Si les descriptions idylliques de la première communauté de Jérusalem (Ac 2, 42-46 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16) pouvaient nous faire penser à la réalisation parfaite du Royaume de Dieu sur la terre, les épîtres de Paul auraient tôt fait de nous faire déchanter. Pour les chrétiens, comme pour les autres, le Royaume de Dieu reste un appel : l'Eglise en général, et chacun de ses membres, auront toujours besoin de « se convertir » pour y avoir accès.

Bien qu'au centre de la prédication de Jésus, le Royaume de Dieu reste pour nous une réalité mystérieuse. A la différence de l'Eglise, on ne peut dire « il est ici » ou « il est là ». Sa croissance est cachée, incontrôlable, au cœur des hommes : ferment jeté dans la pâte et s'y perdant, pour la faire lever tout entière, au Dernier Jour. Humanité en travail, sollicitée, illuminée, confortée par l'Esprit qui, comme le vent, tantôt imperceptible, tantôt bourrasque, souffle comme il l'entend et où il veut. Sa loi ? les béatitudes et le sermon sur la montagne, ce que dit saint Jean de l'amour, exigeant toujours plus que ce que nous sommes, que ce que nous pensons, que ce que nous faisons... Impossible, avec le Royaume, de repérer où on en est ! Toujours aller plus loin, dans une fidélité tournée « vers l'avant », dans l'ouverture et la disponibilité du cœur, pour accueillir Celui qui n'a jamais fini de frapper à la porte, pour prendre avec nous, qui que nous soyons, si nous lui ouvrons, le repas du soir (Ap 3, 20).

« *O Toi qui frappes à ma porte, Lumière de la demeure, entre !*
*La maison du cœur T'appartient, c'est Toi le maître de maison, entre !* »

Mais c'est un musulman qui a chanté cela ! ... [1]. Et c'est un autre musulman qui m'a souhaité cette année, pour le nouvel an, « une maison pleine de pauvres », et qui refuse, en s'excusant, les honoraires de ses patients démunis.

Décidément, le Royaume de Dieu se joue des frontières, fussent-elles celles de l'Eglise ! Mais l'Eglise, se réclamant du Christ, reste servante et responsable de l'extension d'un Royaume où elle doit elle-même s'efforcer d'entrer. C'est un aspect, non négligeable, de son mystère.

1. Mawlânâ Djalâloddine Roumi, XIIIᵉ s., né à Balkh, dans le nord de l'Afghanistan, venu très tôt s'installer à Konya (l'Iconium de S. Paul), en Asie mineure, où il fonda l'ordre des Derviches Tourneurs. L'un des plus grands poètes mystiques de la littérature persane.

**serge de beaurecueil**

## ni à jérusalem, ni sur cette montagne

C'est un fait : il nous faut des temples, et des temples « exclusifs » : on doit adorer Dieu ici, et pas ailleurs !... En faveur de Jérusalem, Jésus concède : « *Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs* ». Transposons, deux mille ans plus tard : « car le salut vient des chrétiens ». Il continue : « *Mais l'heure vient, et maintenant elle est là, où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. Car ce sont de tels adorateurs que le Père recherche. Dieu est esprit, et ceux qui adorent doivent adorer en esprit et en vérité* » (Jn 4, 22-24).

Au delà du culte des Samaritains (maladroit, mais authentique), et de celui des Juifs, n'ayant que l'avantage d'être plus éclairé, et donc plus responsable. Un culte à la mesure de Dieu, qui n'a de plus beau temple que le cœur de l'homme, qui veut l'amour et non les sacrifices, et qui, en fait de rites, agrée surtout les gestes quotidiens, *transfigurés,* parce qu'ils ont été ceux du Fils, parce que c'est par eux que s'exprime l'amour... Admirable intuition des Japonais : « s'asseoir », ordonner un jardin, composer un bouquet, calligraphier des caractères, servir le thé, tirer à l'arc, voire se battre (pour la justice, évidemment !), autant d'actes prégnants de la vie de l'Esprit, autant de « rites », à condition d'approfondir, s'il le faut pendant des années...

Baptême et communion peuvent n'être que de la magie. Un repas partagé peut être un sacrement. Comme tout le monde, j'ai donné bien longtemps la communion sur la langue ; je ne puis m'empêcher d'y penser quand j'y dépose, pour soigner un petit, un cachet d'aspirine... Je souhaite y mettre le même amour. Au maximum (serait-ce un rêve ?), *Dieu soignant Dieu,* et nous happant tous deux, le père et le fils, le prêtre et l'enfant (il faut lui ressembler pour gagner le Royaume !), dans la tornade de l'Esprit, qui est Amour... Qu'ils ne soient pas chrétiens, qu'importe ! Aux yeux de Dieu... Aux yeux du Christ...

De maison en maison, ma chapelle se fait plus petite. La marmaille, elle, envahit tout, de plus en plus... Nous frisons la vingtaine... Orphelins, éclopés, vagabonds et voleurs soit-disant repentis, que leur démon reprend de temps en temps et « en force » (brebis perdue, enfant prodigue, pour moi ils ont des noms !), et mon saint homme de cuisinier, qui la trouve mauvaise quand un nouveau arrive. « *Ni à Jérusalem, ni sur cette montagne* », mais peut-être au lycée, peut-être à la maison...

« *Dieu est Amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui* » (1 Jn 4, 16). Dieu Temple de l'homme,

l'homme temple de Dieu, le culte étant l'Amour, c'est-à-dire encore Dieu ! ...

## la bonne nouvelle

L'Evangile, c'est la Bonne Nouvelle. Comme pour le Royaume, dont elle annonce l'avènement (Mt 4, 23), on ne nous dit jamais, avec précision, ce que c'est. Sans doute parce qu'elle est multiforme : depuis la grande joie annoncée aux bergers : « *il vous est né aujourd'hui un Sauveur !* », jusqu'à la promesse de dernière heure au « bon larron » : « *En vérité, je te le dis, aujourd'hui avec moi tu seras dans le Paradis* ». Entre les deux, il y a toutes les bonnes nouvelles, dont sont pleines les pages de l'évangile : « *le démon est sorti de ta fille* », « *confiance, enfant, tes péchés sont remis* », « *moi non plus, je ne te condamne pas* », « *Zachée, hâte-toi de descendre, car aujourd'hui il faut que je demeure dans ta maison* », « *vois, ta foi t'a sauvé* », à vous de chercher le reste ! La Bonne Nouvelle n'est pas un manifeste anonyme, valant pour tous et pour personne ; elle prend la forme de toutes les bonnes nouvelles que Dieu annonce à chacun, le rencontrant au plus intime de lui-même, ne lui faisant grief ni du passé, ni du présent (la femme adultère, le bon larron, l'enfant prodigue), mais le trouvant toujours « tel qu'il est » pour ouvrir son cœur au Royaume, où publicains et prostituées nous précéderont sans doute, et bien des musulmans, et bien des incroyants...

La Bonne Nouvelle, pour tous les hommes, monnayée par l'Esprit selon le cas de chacun, annoncée de multiples manières (un événement, une rencontre, l'enseignement d'un maître ou d'un prédicateur, la lecture de quelque livre, l'Evangile mais aussi le Coran ou toute autre Ecriture, un poème mystique, une inspiration soudaine, etc.), *c'est que Dieu les aime,* un chacun, le premier, qu'Il les invite tous au festin du Royaume, se jouant du balbutiement de leur réponse, quand même prendrait-elle, par un malentendu, la forme d'un refus... Comme dans la musique classique indienne, où les paroles n'ont aucun sens, la voix n'étant qu'un instrument parmi d'autres : au delà des paroles, au delà des *credos,* le chant du cœur, le chant de Dieu...

La Bonne Nouvelle, pour tous les hommes, ce sont les béatitudes. Elles sont universelles, tout comme le Royaume. Admirable liturgie byzantine, où on les chante, chaque dimanche (on semble en Occident les avoir un peu oubliées...). Ceux qui sont concernés (les pauvres en esprit — *faqîr* en arabe, *darwîch* en persan —, les doux, les affligés, les affamés et assoiffés de la justice, les miséricordieux, les purs de cœur, les persécutés

à cause de la justice), sont de tous les temps, de tous les lieux, de l'Eglise et d'ailleurs...

« *Allâho akbar !* » Appel à la prière qui, ces temps-ci, chaque matin me réveille. *Akbar,* élatif de *kabîr,* diront les grammairiens... Traduction : « Dieu est grand (*kabîr*) » à l'état absolu, plus grand que n'importe quoi ; que toutes nos idoles, que nos traductions maladroites, en mots humains, de sa Parole, que notre cœur (1 Jn 3, 20), que nos péchés, que nos espoirs, plus grand que ce qui nous divise, au delà, toujours au delà !...

Sans doute est-ce là-dessus que je prêcherai dimanche, jour de mes soixante ans, pour annoncer la Bonne Nouvelle... aux chrétiens.

## II

## « et moi, élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (jn 12, 32)

Universalité du Royaume, auquel tout homme, quel qu'il soit, est appelé, cela se conçoit, l'Amour de Dieu n'excluant personne. Où les choses se compliquent, c'est quand on considère le lien étroit qui existe, dès la Pentecôte, entre invitation au Royaume et proclamation du mystère de Jésus. Le kérygme primitif, c'est d'abord l'annonce de sa venue, de sa mort, de sa résurrection et de sa qualité de Seigneur. Chez les apôtres, la Bonne Nouvelle du Royaume se confond avec celle du salut par le Christ. C'est la foi explicite en Lui que consacrera le baptême, introduisant lui-même à l'eucharistie, acte central de la communauté des croyants que constitue l'Eglise. Serions-nous ainsi acculés à conclure, comme on l'a fait longtemps : hors de l'Eglise, pas de salut, pas d'accès possible au Royaume, ce que, au nom de l'expérience, j'essaie précisément de récuser ? La réponse est sans doute à chercher dans la parole de Jésus, placée ci-dessus en exergue. Elevé de terre, c'est-à-dire à la fois élevé sur la croix et élevé au ciel, le Christ attirera tous les hommes dans son Royaume. La *Bible de Jérusalem* commente, références à l'appui : « *Exalté à la droite du Père, dans la gloire, le Christ enverra son Esprit, et par lui étendra sa domination sur le monde* ». Or l'Esprit est à l'œuvre partout, de façon multiforme, faisant cheminer les hommes sur la voie tracée par Jésus, qui les attend au terme de l'itinéraire, *qu'ils le sachent ou non.* Mieux vaut évidemment le savoir, mais l'important n'est pas là. On peut passer sa vie à étudier les cartes routières sans jamais sortir de chez soi. Mieux vaut se mettre en route, sans trop savoir où l'on aboutira. Ce qui

compte, c'est d'être docile aux inspirations de l'Esprit, se laissant de bon gré attirer par le Christ, accomplissant la volonté du Père, en appelant cela comme on voudra. Au détour du chemin, ou pour beaucoup, au terme du voyage, aura lieu, dans l'étonnement, la Rencontre...

« *Ce n'est pas tout homme me disant : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le Royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux.* » (Mt 7, 21)

Savoir qui nous attire, et pourquoi, et comment, c'est le fait des chrétiens, de l'Eglise. Quel avantage, dont ils ont le devoir de profiter, et qu'il leur faut largement partager, dans la mesure du possible, avec leurs frères. *Savoir non décisif,* n'entraînant pas le fait de se laisser effectivement attirer par Jésus. D'autres chemineront vers Lui, qui n'auront comme guide, dans les ténèbres de la nuit, qu'une étoile, à la façon des Mages...

« *Qui comme le torrent, qui comme le ruisseau, tous c'est vers Toi que* *{nous coulons,*
*Car le lieu de repos de tout torrent, c'est dans l'Océan, ô mon Dieu !* » [2]

Quelles que soient nos lenteurs, quels que soient nos méandres, attirés par le Christ, même sans le savoir, l'important est qu'un jour, au terme du voyage, nous nous perdions en Lui.

### « convertissez-vous ! »

Jean-Baptiste (Mt 3, 2), Jésus (Mt 4, 17), apôtres et disciples envoyés par lui en mission, c'est la même Bonne Nouvelle qu'ils proclament : « *Le Royaume de Dieu est proche !* » En conséquence, pour y avoir accès, « *convertissez-vous !* » Non point « changez de religion », mais « changez votre cœur ». Il s'agit moins de se repentir, les yeux rivés sur le passé, que de se tourner vers Dieu, d'accepter le Royaume qu'il nous offre.

Autre version, coranique celle-là : « *Convertissez-vous tous à Dieu, ô croyants ! peut-être obtiendrez-vous l'objet de vos désirs* » (Co 24, 31). « Tous », et il s'agit des croyants... Les maîtres spirituels, en Islam, ont beaucoup réfléchi sur ce verset : la conversion à Dieu est toujours à parfaire, à reprendre. Au terme, c'est de la conversion elle-même, dont on pourrait tirer quelque satisfaction dans l'illusion d'en être l'auteur, qu'il faut se détourner pour ne plus voir que Dieu... Et l'objet du désir, ne serait-ce pas le Royaume ?

2. Mawlânâ, cité plus haut.

Conversion toujours à parfaire, toujours à reprendre, parce que le Royaume est à la fois présent et toujours à venir, et parce qu'il lui faut grandir, dans le cœur de chacun, tout comme dans le monde.

Appel universel, crié sur les chemins ou susurré, au plus profond du cœur, par l'Esprit. Appel qui s'adresse aussi bien à l'apôtre, conscient et patenté, de l'Evangile, qu'à celui auquel il est envoyé et qui, comble d'humour, par son accueil de la Bonne Nouvelle, l'évangélisera peut-être.

De passage à Kaboul, un évêque, venant je ne sais d'où, s'exclamait : « Ici, quel pays fermé ! Toute conversion y est impossible !... ». A quoi je répondais : « Monseigneur, parmi les pays musulmans que je connais, l'Afghanistan m'apparaît comme l'un des plus ouverts, des plus larges, des plus respectueux du cheminement de chacun, du moment qu'il ne fait pas scandale. Voyez : depuis des années, j'y essaie de me convertir, sans que personne n'y voie d'inconvénient, bien au contraire !... » — « Bien sûr ! mais ce n'est pas cela que je veux dire. Impossible ici de faire des baptêmes... » — « Oh ! répliquai-je, croyez-vous que le baptême ait tellement di'mportance ? ». Il s'en alla sans insister, pensant qu'il avait affaire à quelque fou ou à quelque hérétique.

Comment lui faire comprendre que le problème n'est pas de « convertir », de baptiser les gens, ce que Jésus n'a jamais fait et ce dont un saint Paul laissait le soin à d'autres, mais de *se convertir* (changer de cœur, se tourner vers Dieu) *avec les autres,* pour accéder *ensemble* au Royaume de Dieu ? Complémentarité, convergence, interaction fraternelle, dans l'amour, pour répondre à l'appel, multiforme et imprévisible, de l'Esprit.

La vocation universelle de l'Eglise, ce n'est point de « phagocyter » le monde, pour qu'un jour il n'y ait plus sur terre que des chrétiens (avec le nombre, tout serait à recommencer, et il faudrait encore des missionnaires pour prêcher l'Evangile du Royaume), mais de se perdre au milieu des hommes, comme le ferment dans la pâte, se convertissant avec eux, attentive à l'Esprit qui souffle comme il veut. Corps du Christ, elle doit être au milieu d'eux l'Emmanuel, « Dieu avec nous ». Que désirer de plus ?

## la prière du seigneur

Un ami, qui vécut à Kaboul, me dit un jour avec étonnement : « Lorsque vous célébrez la Messe, le point culminant semble être pour vous, non

point la communion, mais le Notre Père ». Je n'en sais rien, mais j'avoue que la prière du Seigneur, la seule que Jésus nous ait enseignée, est revêtue pour moi d'une importance capitale. Elle est *la prière de tous,* chrétiens ou non, dès lors qu'ils croient en Dieu, quitte à dire « Notre Dieu » au lieu de « Notre Père », si cette appellation les choque, leur tradition ne l'admettant pas (c'est l'attitude spirituelle qui compte, et non les mots qui veulent l'exprimer).

Prière de tous, appel de l'avènement du Royaume dans sa plénitude, expression des besoins fondamentaux de l'homme : le pain quotidien, le pardon, la guidance, la libération. Prière « évangélique », allant à la rencontre de la Bonne Nouvelle : on y demande ce que Dieu veut précisément nous donner... Et au pluriel, pluriel illimité, chacun ne faisant qu'un avec ses frères, et ne pouvant parler qu'au nom de tous.

La liturgie foisonne d'admirables prières, connotant le détail de la foi des chrétiens. Prières de l'Eglise, chantant Jésus mort et ressuscité, appelant son retour, célébrant ses mystères. Prières saugrenues, voire scandaleuses pour « les autres », qui ont aussi les leurs, que ne diraient pas les chrétiens. Le « Notre Père » respecte tout le monde. Riche de tous les approfondissements que chacun est en droit d'y trouver (règne du Père advenant par le Fils, pain quotidien et Pain de Vie, délivrance du mal et victoire du Christ, etc.), il demeure la prière du pauvre (les « pauvres en esprit » des béatitudes), celle qu'on dit dans le secret, après avoir fermé la porte de sa chambre, lorsque Dieu seul entend, la prière du saint et du dernier pécheur, du savant et de l'ignorant, du chrétien et du musulman (entre lui et la *Fâtiha,* premier chapitre du Coran, il est des accointances).

Il est ma prière à Kaboul, celle que je puis dire au nom des miens, ceux du lycée et ceux de ma maison, sans violer en rien leurs croyances. Il est au carrefour, à notre point commun, là où nos destinées se fondent, là où nous aspirons ensemble, chacun à sa manière, plus ou moins consciemment, à l'avènement du Royaume.

## « comme le père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (jn 20, 21)

La mission des apôtres et celle de l'Eglise dans le monde ne fait ainsi que prolonger celle du Christ. Comme Jésus dans sa vie terrestre, l'Eglise doit habiter parmi les hommes, naître, grandir, en partageant leur vie (de Bethléem à Nazareth), annoncer sur tous les chemins que le Royaume de Dieu est proche, dire à chacun la parole que son cœur attend de Dieu,

accomplir ces « signes » que sont la guérison, le pain partagé, la libération de tous les esclavages, recruter des croyants au message du Christ, qui iront travailler à la moisson, les instruire et les conforter, leur partager le Pain de Vie, instaurer parmi eux cette vie fraternelle, qui plus que leurs discours portera témoignage : « *Voyez comme ils s'aiment !* ».

Comme Jésus dans sa vie terrestre, l'Eglise ne « rencontrera » probablement jamais toute l'humanité. Accueillie par les uns, rejetée par les autres, utilisée ou combattue par le Pouvoir, présente ici, absente là, croissant ou régressant au jeu des circonstances, selon les temps, selon les lieux. Et toujours appelée à mourir et à ressusciter, comme son Maître.

L'Eglise est envoyée au monde par Jésus comme l'Esprit qui, lui, est libre, invisible et omniprésent. L'histoire humaine est celle de la croissance du Royaume, dans une connivence, parfois précaire, entre l'Eglise et l'Esprit, l'Esprit animant l'Eglise et l'utilisant pour accomplir son œuvre, mais restant libre de souffler où il veut et d'embraser le monde de multiples manières, qui peuvent la laisser pantoise, comme Pierre devant le centurion Corneille (Ac 10). La tentation est, pour l'Eglise, de tenter d'endiguer l'Esprit, de le confisquer à son profit, de vouloir qu'il passe par elle, d'imaginer restreindre son action à ses propres limites. Pensant la gagner ainsi, elle y perdrait son universalité. En effet, celle-ci ne lui appartient que dans la mesure où elle accepte d'être au service et sous l'inspiration de l'Esprit, pour qu'il l'utilise comme il l'entend dans une mission commune qui la dépasse.

A l'Eglise, l'Esprit pourra jouer le tour d'utiliser pour la croissance du Royaume, là où elle n'est pas et peut-être ne sera jamais, certains de ses membres, ou même des hommes qui ne sont pas des siens. Il pourra se servir de leur parole pour annoncer, dans un autre langage, la Bonne Nouvelle. A moins que son Amour préfère se manifester à travers eux, dans le silence, les rendant transparents à sa Présence.

> « *Mon Dieu ! qu'est-ce donc là que Tu as fait pour tes Amis ?*
> *Quiconque les cherche Te trouve,*
> *Tant qu'il ne T'a pas vu, il ne les connaît pas...* » [3]

**serge de beaurecueil**

3. Khwâdja Abdollâh Ansâri, XIe s., ayant vécu à Hérat, dans l'Ouest de l'Afghanistan actuel. Il est responsable de ma venue à Kaboul.

# où est l'église universelle ?
## promesses anciennes et attentes nouvelles

*L'Eglise revendique comme une de ses caractéristiques fondamentales l'universalité. Pour elle, être catholique, universelle, cela signifie qu'en elle le salut de Dieu s'offre à tous sans distinction de race ni de culture :* « Il n'y a plus ni Juif ni Grec... car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ » (Ga 3, 28). *Est-ce à dire que, pour devenir chrétien, il faille renier ses origines et commencer par se convertir à des mœurs particulières, à une certaine culture qui conditionnerait ainsi l'accès à l'Evangile et le don gracieux de Dieu ? C'est précisément là contre que s'insurgeait l'apôtre des nations, contre ce verrou qu'il a lutté de toutes ses forces. Or, l'histoire a marqué notre Eglise, très profondément, de traits culturels non plus juifs, mais méditerranéens, européens, occidentaux. La mission, réalisation concrète de l'universalité de principe, a eu spontanément tendance à universaliser les traits particuliers hérités de cette histoire. On a commencé à faire place aux langues dites « vulgaires » ; mais les structures mentales, l'appareillage symbolique, le psychisme supposés par la pratique du catholicisme demeurent largement ceux du « modèle » occidental. La célébration des sacrements, à commencer par celle de l'Eucharistie, le manifeste de façon significative. On peut se demander si cette universalisation par importation et assimilation ne doit pas céder le pas à une universalité plus vraie, qui serait caractérisée par l'accueil mutuel : donner, mais aussi recevoir et apprendre. Pour que les hommes d'Afrique (sans parler de ceux des autres continents également plus tard venus à la foi) ne se sentent plus des « expatriés culturels dans l'Eglise », il convient sans doute d'opérer un profond changement d'attitude, non seulement dans la conception et la pratique de la mission, mais aussi dans les relations entre Eglises. Un vrai dialogue culturel entre communautés chrétiennes paraît conditionner l'apparition d'une catholicité plus résolument passée des principes à sa réalisation en acte.*

---

Après deux mille ans d'une marche sous tous les cieux et en compagnie de nombreuses générations, que dit l'Eglise de Jésus-Christ sur le dynamisme universaliste qui l'a lancée et maintenue durant ces siècles ?
Les ruptures survenues dans l'unité encore fragile aujourd'hui et si difficile à restaurer permettent-elles de lire en clair le message d'unité d'une Eglise qui se veut universelle ?

L'élan tout brûlant au cœur des premières générations chrétiennes qui leur faisait dire qu'elles étaient une nouvelle race, a-t-il pu résister aux entreprises humaines de division ? L'adaptation ou l'ajustement aux humanités des plages méditerranéennes a-t-il favorisé l'ouverture à d'autres cultures qui s'énonçaient en termes et symboles différents ?

Voilà autant de questions qu'il pourrait être permis de poser. Venu tard dans la famille de Jésus-Christ comme un ouvrier de la onzième heure, le croyant africain qui se veut catholique de profession et de vie, ne prétendra pas demander à la Grande Eglise, la *Catholica*, ce qu'elle a fait de sa catholicité et de son universalité au fil des âges. Il lui suffit ici de saisir cette Eglise là où elle est pour recevoir ses promesses (I) et son projet d'universalité (II) et pour prendre sa part au devenir possible de cette vocation et de cette mission universelles (III).

## I

## promesses d'universalité

Tout contemporain du dernier Concile Vatican II ou même des Synodes récents a pu pressentir une nouvelle expérience de l'Eglise du genre de celle que traduit ici Mgr Scrima [1] : « *L'expérience vécue, assumée à la fois comme une recherche et une offrande, de ce qui rapproche jusqu'à l'unité les hommes, à travers ce qui les différencie jusque parfois à les diviser* ».

On a en effet l'impression que l'Eglise, jusqu'ici catholique ou universelle « dans un état au repos », s'est mise à le démontrer dynamiquement en actes. Universelle ou catholique, elle l'est dès sa naissance pour autant qu'elle est cette assemblée convoquée de toutes langues, races et tribus. A ce titre, l'expérience de la Pentecôte s'achève dans la vision johannique de la Jérusalem céleste, patrie de toutes les tribus de la terre, lavées dans le sang de l'Agneau.

Catholique ou universelle, c'est le nom propre de cette famille des nations, rassemblée dans une unité qui transcende la diversité et la division. Si l'expansion géographique en fait foi, si les affirmations dogmatiques viennent en faire état, si le nombre et la diversité des adhérents parlent en chiffres et en couleurs de cette universalité, il reste que l'Eglise « *était déjà catholique au matin de la Pentecôte, alors que tous ses membres tenaient dans une petite salle, elle l'était au temps où les vagues ariennes parais-*

1. Mgr A. SCRIMA, **Rencontre des cultures à l'Unesco sous le signe du concile œcuménique Vatican II**, 1966.

*saient la submerger, elle le serait encore demain si des apostasies massives lui faisaient perdre presque tous ses fidèles* »[2].

Cela signifie que ses membres divers sont l'Eglise qui forme un tout. Cela signifie qu'en elle l'unité et la totalité sont mutuellement incluses en tout ce qu'elle vise et fait. Tous en un, telle est la signification première de la mort du Christ, selon la lecture qu'en fait saint Jean (Jn 11, 51).

L'humble affirmation du Concile Vatican II apparaît alors d'autant plus audacieuse, qui dit : « *C'est là l'unique Eglise du Christ, dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Cette Eglise c'est dans l'Eglise catholique qu'elle se trouve* »[3].

## l'église : universelle par vocation, mais aussi par mission

Celui qui de cela conclut que l'Eglise est universelle par vocation, reconnaîtra qu'elle l'est par mission également : appelée, convoquée de partout, elle doit en retour aller partout. A travers les lieux et les siècles différents, elle doit demeurer Eglise en son cheminement, ou montrer d'une manière tangible des signes à la limite contradictoires : elle appartient à la fois au Christ et aux nations qu'elle évangélise ; elle fait reconnaître en elle l'universel toujours enraciné dans le particulier ; elle s'identifie au tout, mais en chaque lieu et à tout moment. Nous retrouvons cette tension qui seule rend dynamique la relation entre l'Eglise universelle et les Eglises particulières.

Disons pour l'instant qu'à la vocation universelle de l'Eglise répond sa mission universelle : l'universalité n'est possible en acte que par la médiation de tous ; c'est une responsabilité confiée à tous, c'est notre mission commune ; par elle l'Eglise a comme horizon tout l'univers ainsi que l'universel qui est tout en tous.

On pourrait se demander encore une fois comment cette mission a été perçue ou conçue. L'Eglise ne s'est pas méprise sur la conscience de son universalité : elle est pour tous, elle le sait et se doit de l'être. Mais la conscience de cette universalité semble s'être forgée concrètement dans un cercle, celui du bassin méditerranéen. Sans y être totalement enfermée, elle a connu quelque peu cette prison méditerranéenne au point que la contribution romaine ou latine à l'universalité est devenue comme la seule version authentique de l'Evangile universel et éternel (Ap. 14, 6).

2. H. de LUBAC, **Catholicisme, les aspects sociaux du dogme** (Unam sanctam), Paris, Ed. du Cerf, 1938, p. 26.
3. Concile Vatican II, **Constitution dogmatique sur l'Eglise « Lumen gentium », 8.**

Nous comprenons alors qu'après le Concile, le dialogue œcuménique, compris dans le sens de relations entre les dénominations chrétiennes différentes, engendre le processus d'un dialogue à l'intérieur de notre Eglise catholique. L'encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI en fait foi. Le désir de converser d'homme à homme, de frère à frère avec ceux du dehors nous initie à l'art « *d'échanger de nouveau entre nous les signes de reconnaissance, les biens matériels et les richesses de l'âme* »[4].

## II

## projet d'universalité

Le projet d'universalité de l'Eglise catholique serait-il une simple promesse ou une prétention ? Le pacte apparemment lié avec le monde culturel méditerranéen n'a-t-il pas porté tort à cette vocation et cette mission ?

Disons-le, c'est au cœur même de cette insertion dans le monde d'une culture précise que l'Eglise demeure fidèle à cette vocation. L'Eglise de Jésus-Christ ne peut exister qu'universelle, car Dieu n'est la propriété d'aucune nation, si privilégiée qu'elle soit ; et si des hommes se rassemblent en son nom, ce ne peut être au titre de leur race ou de leur valeur, mais simplement par « grâce ». Au soleil de cette grâce les particularités s'estompent, les aspérités linguistiques, tribales ou ethniques s'atténuent pour s'ouvrir à l'universel. Dieu ne peut être Dieu que comme Dieu de tous et pour tous.

### universalité close ou ouverte ?

Mais les élus rassemblés en son nom sauront-ils être la communauté de tous, ouverte à tous ? Déjà dans les Actes des Apôtres, nous entendons l'écho de la plainte qu'adressent les minorités aux autres, car dans la distribution des biens de la communauté leurs veuves étaient négligées, sans doute parce que le service était débordé par les appels des plus nombreux.

Dans notre cas, l'universalité apparaît comme une couverture tissée sur les pourtours du bassin méditerranéen et dont on voudrait couvrir le monde entier. Or l'*orbis terrarum*, tel qu'il était conçu par les géographes des temps évangéliques ou même par les contemporains de saint

4. Mgr A. SCRIMA, **Rencontre des cultures à l'Unesco..., op. cit.**

Thomas d'Aquin, dépasse largement ces frontières d'antan. L'Eglise doit sortir doublement de cette clôture locale en poussant plus au large des plages humaines, d'une part, et d'autre part, en se rendant compte que les communautés ecclésiales nées là-bas, au loin, sont également « Eglises », et ne peuvent être ramenées dans une autre maison sans trahir les humanités dont elles sont issues ; en d'autres termes, le christianisme gréco-latin ou occidental qui sent si bien le pacte qui le lie ou monde culturel occidental devrait comprendre que les jeunes Eglises se lient d'autant plus à leur monde culturel, contrairement à un mouvement qui voudrait nous en détacher pour faire de nous des expatriés culturels au nom de la foi.

On nous dira que l'Eglise s'est toujours affirmée catholique, universelle, ouverte à tous et accueillante à tous. Mais l'interrogation de celui qui porte aujourd'hui la sollicitude de toutes les Eglises revient à se demander si concrètement cette dimension catholique et universelle est vécue.

En effet des questions aussi élémentaires que celle de l'origine de l'universalité peuvent sembler jusqu'ici sans réponse pour nous. L'Eglise est universelle, soit ! Mais à partir de quoi et d'où ? De quelle manière exprime-t-elle cela ? Et comment cela est-il compris des destinataires du message qui sont témoins de la vie de l'Eglise ?

Ainsi le regard des nations scrute aujourd'hui notre Eglise, avide de découvrir ce qu'elle fait et dit afin de recevoir ce qu'elle est à même de transmettre de sa vie.

En réalité, notre Eglise est-elle chez elle parmi toutes les nations chez qui elle trouve une place à l'hôtellerie (Lc 2, 7) ? Est-elle faite de tous ceux qui l'accueillent, aussi loin que le Seigneur voudra en appeler, ou est-elle le domaine de quelques propriétaires privilégiés qui accueillent ceux qui viennent ? Même dans l'effort qui est fait pour accueillir ceux qui viennent ou aller vers eux, l'Eglise comme communauté historique est-elle capable d'être elle-même en recevant tout de tous et d'être reçue par chacun ?

## une universalité où il y a plus de plaisir à donner qu'à recevoir

L'universalité, on s'en doute, est souvent un accueil compris dans le sens du donner et moins dans celui du recevoir : on accueille en offrant de son temps, de son espace de vie et de son amitié, en oubliant tout ce

qu'on peut recevoir de celui qui est accueilli. Nous en sommes arrivés à un point où les nations savent ce que l'Eglise a à dire alors que l'Eglise ignore bien souvent leur propre langage. Prenons par exemple la doctrine sociale ou la doctrine sacramentelle que nous connaissons : personne ne niera que l'Evangile est là pour en éclairer le contenu. Mais si le droit de propriété est si universel, pourquoi tant de déséquilibre entre les différentes législations ? Si l'Eucharistie est un repas, connaissons-nous des repas universels, au goût de tous et de chacun ?

L'échange entre les différentes communautés ecclésiales est-il proportionné à la dimension et à la vocation universelles de l'Eglise, ou ne se maintient-il pas « à sens unique », selon un circuit qui va d'un centre toujours le même vers les mêmes périphéries, situées une fois pour toutes ?

Les mêmes interrogations pourraient surgir quand il s'agit du témoignage incombant aux communautés chrétiennes. Souvent nous sommes soucieux de témoigner avant même de savoir quel visage nous offrons et si le reflet de ce visage nous permet d'être des témoins sérieux auprès du monde. Si l'Eglise doit témoigner du caractère universel de sa mission, quelle Eglise doit porter ce témoignage ?

Est-ce l'Eglise de chrétienté, dotée d'une forte hiérarchie administrative et cléricale, qui montre son universalité par le dosage de ses cadres, venus de tous les horizons ? Ou bien est-ce l'Eglise communauté fraternelle, groupée autour de ses pasteurs et vivant des réalités de l'Eglise apostolique[5] ? Ou est-ce enfin l'Eglise de l'évangélisation, allant vers le monde pour chercher à le connaître et le sauver ?

Dans les premières situations, l'universalité se réfèrera davantage aux manifestations et aux cadres et moins aux fondements réels qui sont siens. Dans le dernier cas, la culture sera vue comme au service de la mission universelle de l'Eglise et non comme le canal propagateur de cette universalité.

## un cas typique : le rituel des sacrements

Nous pouvons pousser ces questions plus loin, s'agissant de la sacramentalité par exemple. Le parcours historique a connu une évolution mouvementée. L'effort visait sans doute à une meilleure intelligence de ces dons du Seigneur et également à dégager ce qu'il y a d'universel en eux.

5. Cf. Concile Vatican II, **Constitution dogmatique sur l'Eglise « Lumen gentium »**, 8 et **Constitution dogmatique sur la Révélation divine « Dei Verbum »**, 8.

Ainsi dans la confection de l'Eucharistie ou le don du Baptême, qu'est-ce qui a droit à être universel ? On penserait comme d'habitude à l'administration qui en serait partout la même, au rituel se déroulant identiquement en tous lieux, et finalement au rite latin, entre autres, pour reconnaître l'universalité. Certes, l'humanité disposant de rituels variés pour donner le nom à quelqu'un, le purifier par un bain d'eau et l'admettre dans la communauté des initiés, le choix d'un de ces rites, accepté par plusieurs, indique une certaine unanimité : mais l'orchestration de ces étapes ou formulaires doit-elle être un libellé unique ? En réponse à cette question, les nouveaux rituels des sacrements laissent beaucoup plus de souplesse aux pasteurs de l'Eglise, cela pour respecter les particularités locales.

Il faut s'en convaincre de plus en plus : ce n'est pas l'uniformité et l'unanimité seules qui expriment l'unité et l'universel, le particulier peut lui aussi en être une manifestation concrète.

Est-ce à dire que la Mère Eglise a conscience que ces variétés ou particularités sont siennes ? L'ouverture culturelle des Eglises locales à leur monde propre et à leurs traditions n'est-elle pas vue comme une concession, et non comme une acquisition nouvelle pour la Grande Eglise ?

Le test le plus éclatant de cela est celui de l'Eucharistie, offrande, repas et sacrifice, source et sommet de la vie et de l'activité apostolique de l'Eglise. Une telle richesse, on le conçoit bien, ne saurait s'épuiser en une célébration ou en un seul style de célébration ; et pourtant, la Cène du Seigneur ne saurait être laissée au bon gré de chaque communauté, au risque d'être confondue avec quelques agapes fraternelles ou avec un quelconque repas sacrificiel (1 Co 11, 17 sv.).

Comment alors l'Eglise peut-elle refaire à nouveau la Cène ? Les études précieuses qui nous ouvrent à une meilleure intelligence du dernier repas du Seigneur, nous font dire que ce fut un repas culturellement situé dans la coutume juive de ce temps. Le menu de ce repas pascal ou pré-pascal, compte tenu du calendrier liturgique, n'avait rien qui dépassât le commun, car la densité humaine et spirituelle de ce repas était dans le rite et sa signification.

## variations dans la célébration de l'eucharistie : rituel, cultures et pastorales

Par contre, une étude des variations de l'Eucharistie montrerait bien que l'Eglise a opéré des choix non seulement pour ennoblir ce rite. mais

aussi pour le fixer en des éléments devenus normatifs par la suite dans la tradition latine, à savoir :
— la fraction du pain et le partage du vin ne se font plus au cours d'un repas complet ;
— le pain de ménage, là où c'est la tradition alimentaire, est exclu ;
— la symbolique du repas complet fut délaissée pour la communion au seul pain ;
— l'araméen ou le syriaque céda la place au grec puis au latin, c'est-à-dire aux langues effectivement comprises de l'assemblée ;
— enfin, les attitudes et gestes des convives, assis sur les coussins, se changèrent en attitudes debout ou à genoux.

Toutes ces notations, à nos yeux, veulent relever deux points :

1) la liberté que l'Eglise a prise d'une manière responsable vis-à-vis du repas eucharistique et de ses éléments rituels ;
2) le choix fait, non en fonction de circonstances universelles, mais plutôt en fonction des données locales particulières, et généralisées à la plupart des communautés.

A quel titre ces généralités ont-elles été faites ? Il n'y avait certainement pas le désir d'uniformiser, mais plutôt celui de proposer des formules plus facilement universalisables, dans le sens même du nouveau rituel de la célébration eucharistique. Disons-le, dans l'esprit de la nouvelle liturgie, ces choix faits et proposés par la Grande Eglise dans le respect du contenu substantiel de l'Eucharistie, sont un signe qu'on ne saurait purement et simplement les imposer là où quelque chose peut naître, toujours dans la même dynamique du même Esprit.

## importer du pain — mot et chose — pour célébrer

Revenons encore au repas eucharistique. Dans les pays où le blé entre dans le circuit alimentaire, il va de soi de traduire par le même mot les passages suivants :
— « *l'homme ne vit pas uniquement de pain* » ;
— « *donne-nous notre pain de ce jour* » ;
— « *il prit le pain et le rompit.* »

Dans nos traditions au contraire, il se glisse un décalage linguistique qui est le premier signal de bien d'autres ; on dira en effet :
— « *l'homme ne vit pas de nourriture seulement (dumun-fen, balo-fen)* » ;
— « *donne-nous notre nourriture de ce jour (tlé-balo)* » ;
— « *il prit le pain et le rompit (buru)* ».

Le traducteur du « Notre Père » fait demander la « *nourriture quotidienne* » et maintient dans le récit institutionnel le terme précis de « *pain* ». En d'autres termes, dans le « Notre Père », nous demandons la nourriture, fruit de notre terre et de notre culture, et lors du repas eucharistique, nous utilisons la nourriture qu'on appelle « *pain (buru)* », fruit d'une autre terre et d'une autre culture.

On peut bien sûr, à la suite de saint Thomas, constater que l'Eglise peut importer du pain et du vin assez facilement, ou même qu'elle peut faire pousser le blé et la vigne sous bien des cieux. Cela est même en bonne voie jusque dans les savanes, aux confins du Sahel. C'est alors que l'expression d'une foi liturgique que l'on voudrait universellement garantie, emprunte, pour l'imposer, le circuit économique du blé et de la vigne.

Dans l'optique qui est la nôtre, il suffit d'être sensible à la perte de sens que l'Eucharistie subit dans nos communautés : on aura beau dire le contraire, elle est un repas artificiel, préfabriqué, et non pas le fruit de notre terre, fruit du travail des hommes et de leur culture. Nous le constatons souvent dans le mouvement de l'offertoire, lorsque l'assemblée apporte des offrandes. Quand l'offrande est concrète et vient du peuple, le tout apparaît comme un intermède dans le rite. Et s'il n'y a pas de rite d'offrande venue du peuple, on offre un repas ou un sacrifice préfabriqués.

Or c'est depuis l'offrande jusqu'au partage de la communion que la symbolique globale du repas eucharistique est la plus vraie : c'est, non pas uniquement le pain ou le vin, mais tout le repas qui symbolise le repas, la communion, l'offrande et le sacrifice. Le pain et le vin sont Eucharistie en fonction du repas et toute « hostie » est destinée à la communion-consommation du repas, et non à l'adoration perpétuelle.

La signification globale du repas étant effritée, certains éléments ont été perdus : depuis la participation gestuelle et l'offrande jusqu'au partage du repas et à la communion pour les participants.

## l'universalité du message n'implique pas l'universalisation de son revêtement symbolique originaire

Sans nous attarder davantage aux illustrations, qu'il suffise de demander si en certains points, l'universalité comme l'existence de l'Eglise n'a pas été plutôt une qualité de surface.

Nous ne confondons pas l'universalité avec l'adaptation. Cependant les deux n'ont-elles pas les mêmes exigences profondes quand elles visent à

tenir compte des particularités locales dans le respect de l'essentiel ? L'universalité a comme exigence interne de remonter des gestes et signes repérables (*sacramentum*) de l'Eglise et du Christ jusqu'à l'intention voulue par le Seigneur pour son Eglise (Cf. *Lettre 73* de St Cyprien), et cela vaut pour chaque institution.

En effet, les symboles et rites utilisés par le Christ sont profondément humains ; et pour cette raison même, loin d'être des universels, ils sont plutôt culturellement conformes à ceux de la tradition sémite et méditerranéenne où s'est inséré Jésus.

C'est le message exprimé par ces symboles et rites concrets qui demeure universel.

L'Eglise ne se trompe donc pas quand elle refait ce que le Christ a fait avec les supports matériels et culturels que celui-ci a utilisés. Mais ne reste-t-elle pas en deçà de ses capacités et de sa responsabilité si elle voit et continue de voir dans ces éléments d'une seule culture le canal obligé de son œuvre rédemptrice ?

A se maintenir à ce plan, l'Eglise n'oublierait-elle pas une partie de sa responsabilité ?

En elle, en effet, la signification essentielle et l'ouverture universaliste devraient se rejoindre ; par ce biais, la rencontre des cultures se ferait en profondeur au niveau de la signification que Jésus a voulue pour chacune d'elles et pour toutes. Alors la conversion des cultures et de leur symbolique s'opérerait, étant assumée dans la catholicité.

## III

## le devenir de l'église par les églises : ou la nouvelle épreuve de l'universalité

Si l'universalité est une donnée de départ, elle est également un don à acquérir par l'Eglise, une expérience à vivre. Elle relève du droit existentiel de l'Eglise et lui incombe en même temps comme un devoir qu'elle ne saurait éluder, sous peine de trahison à l'égard de son Seigneur. En d'autres termes, toutes les Eglises particulières ont intérêt à ce que l'Eglise soit universelle et s'efforce de remplir cette vocation et la mission qui en découle.

Bien des éléments pourraient être pris en considération ici : nous nous en tiendrons à quelques signes plus palpables dans notre contexte, à

savoir : l'ordre de mission donné par le Seigneur, la relation entre Eglises et le dialogue inter-Eglises.

### 1) l'ordre de mission

Le départ visible du Seigneur vers le Père d'une manière définitive crée le temps de l'Esprit et de l'Eglise et déclenche le mouvement de la mission. Le Seigneur envoie les siens ; mais quelque peu encore dans la torpeur, ceux-ci sont ramenés au réel de leur engagement par le rappel que leur en fait l'ange (Cf. Ac 1, 9-11).

Il faut que l'Eglise naissante aille dans l'univers pour conduire les nations à la vie et à la discipline de la foi et de la vie nouvelle. Il y a dans les promesses du Seigneur un mouvement qui surprend : d'une part les Apôtres attendent l'Esprit (Ac 1, 8), et de l'autre, ils vont vers les nations ; ainsi c'est l'Esprit qui vient chez eux, sur eux, en eux pour les pousser à leur tour à se rendre chez les nations.

L'ouverture universaliste de l'Eglise trouve là ses deux piliers : l'Esprit qui vient ouvrir l'Eglise au monde et le monde divers des nations qui exige l'ouverture de l'Eglise. L'Esprit pousse la communauté vers toutes les nations et la diversité des nations conduit l'Eglise à être Eglise chez tous.

L'ordre de mission est un envoi universel dès sa racine. L'Esprit est toujours donné à chacun dans la communion au tout ! « *Et la plus petite des Eglises* — de ce temps — *possédait ce droit de confirmation car chacun était au même titre, membre du tout* »[6].

Le symbolisme qui dit que chacun des Apôtres est parti dans l'univers avec un des « tessons » du vase aux parties composant la foi et que c'est leur re-composition qui fait le symbole de la foi, demeure éloquent : il signifie que chaque Eglise vit la foi totale d'une manière partielle et aspire à être complétée par celle de l'autre. La richesse inépuisable du symbole de la foi est diffractée en mille Eglises sans que cela effraie notre sentiment de l'infaillibilité, car Pierre doit confirmer ses frères et il n'est pas frère à lui tout seul : il est frère dans la communion responsable avec les autres.

Recevoir l'ordre d'envoi en mission aujourd'hui devient une tâche commune confiée à toute l'Eglise par la médiation de toutes les Eglises qui

6. J.A. MOEHLER, **L'unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme** (Unam sanctam), Paris, Ed. du Cerf, 1938, p. 210.

s'aident et se provoquent mutuellement à devenir des Eglises ouvertes à tout, les unes avec les autres, les unes par les autres et les unes pour les autres.

### 2) type de relations

Le Seigneur a bien dit de susciter des disciples. Ici une question se pose : faut-il faire des disciples ou des sujets ? S'agit-il d'édifier des Eglises particulières ou des annexes d'une Eglise, à la manière d'une centrale universaliste ? Les communautés suscitées au delà du périmètre méditerranéen ou occidental sont-elles des résidences secondaires aux yeux des Eglises fondatrices ?

Si l'on parle aujourd'hui de « *l'émancipation des Eglises sous tutelle* », cela renvoie à des situations non utopiques.

En bien des domaines, la Grande Eglise traîne l'héritage d'un passé riche et glorieux dont la reconnaissance par d'autres Eglises d'aujourd'hui engage une longue exégèse, plus favorable à la culture qu'à la foi.

Prenons par exemple le type d'autorité. Le prototype de la famille patriarcale, renforcée par l'image de certaines cours impériales, royales et même républicaines a quelque peu gauchi la conception doctrinale — et non dogmatique — de l'autorité et des relations dans l'Eglise [7].

Si les relations d'autorité entre Pierre et les autres membres du Collège apostolique sont vues selon ces modèles, la domination du frère aîné sur ses frères cadets devenus sujets est la tentation à laquelle sut résister Joseph retrouvé par ses frères (Cf. Gn 44-45). Cet exemple lointain est rendu proche et définitif en Christ qui, vendu par l'un de nous, accepte de nous rassembler en famille. Frère aîné de la multitude de frères que nous sommes, il nous indique le mode de l'autorité fraternelle : l'autorité du frère aîné ne saurait s'exercer en s'inspirant uniquement du style administratif, mais doit révéler au monde ce qu'il ne connaît pas, une responsabilité de service confiée à l'amour mutuel (Lc 22, 32).

Il est heureux que le Concile Vatican I, affirmant dogmatiquement l'infaillibilité de Pierre au milieu de ses frères, ait trouvé comme texte scripturaire de base le rôle fraternel de celui-ci : « *Toi, une fois revenu, confirme tes frères* » (Lc 22, 32).

7. Cf. Y. CONGAR, **Pour une Eglise servante et pauvre** (L'Eglise aux cent visages), Paris, Ed. du Cerf, 1963.

## l'universel visé par l'église n'est pas un universel logique, mais un universel humain

Qu'elle soit l'autorité du chef de famille ou du responsable de communauté, la responsabilité dans l'Eglise est de dimension fraternelle. Et c'est là que la rencontre entre l'Evangile, la tradition de l'Eglise et les cultures africaines peut être de portée universelle, enrichissante pour le reste de l'Eglise. Nous n'ignorons pas les déviations gérontocratiques ainsi que les abus qu'elles entrainèrent dans certaines traditions africaines. Il reste vrai que, dans le meilleur de leur tradition, les Africains ont reconnu l'autorité comme fraternelle. Mais contrairement à une certaine tendance occidentale qui voudrait que des frères puissent être égaux, en Afrique, fraternité et égalité s'excluent jusque dans le cas des jumeaux. La fraternité est à la fois hiérarchique, car on est ou grand frère ou petit frère, et en même temps collégiale.

Nous touchons un lieu d'universalité, parmi d'autres qu'on pourrait inventorier, et il est utile d'en souligner le contenu.

1° — L'universel que poursuit l'Eglise n'est ni un universel logique, ni un universel ontologique ; c'est l'universel humain qui est son terrain de service, comme pour la Rédemption elle-même.

2° — Cet universel humain se présente à l'état diffracté, selon les particularités locales dont chacune attend d'être assumée et purifiée pour être sauvée.

3° — Purifier l'une d'entre elles et vouloir l'imposer ou même la proposer en feignant d'ignorer les autres relève plus d'une politique culturelle que de la pastorale ecclésiale.

4° — Dans l'effort qu'elle déploierait pour rencontrer chacune des cultures en vue de l'assumer et de la purifier, l'Eglise amorcerait leur conversion à l'Evangile et leur ouverture à d'autres traditions culturelles.

5° — Finalement, l'universel devient une richesse que chacune met à la disposition des autres, tout en recevant de tous les autres.

## 3) le dialogue inter-églises

Le Pape Paul VI, en ouvrant les premières pages de son ministère par les chapitres du dialogue et en le manifestant par des gestes concrets à la suite de Jean XXIII, réalisait le dialogue normal de l'Eglise vis-à-vis du monde. De ce fait, la communication entre les communautés ecclésiales reprenait une nouvelle dimension.

Certes, le souci de parler à tous et pour tous est la préoccupation constante de l'Eglise responsable du salut de l'univers. Mais ces discours universels, malgré leur visée, apparaissent bien souvent comme une production et une exportation d'articles religieux proclamés universels.

« *Rome a parlé, la cause est entendue* », disait saint Augustin, sur des terres africaines qui, pour l'essentiel, vivaient au rythme de Rome. C'est vrai, quand tous parlent et entendent la même langue et de la même manière. Mais la présence d'humanités variées interdit de communiquer des libellés uniques, patentés et *made in Rome.* La difficulté s'est fait sentir à propos des dernières encycliques de Paul VI. En effet, le risque est là que des produits de l'universel nuisent à la cause qu'ils veulent servir : l'universel devient fossile, à la manière de coquilles vides ou si difficiles à exploiter qu'on les range dans un musée.

En ce sens, le désir qu'a eu Jean XXIII de tenir un concile pastoral a trouvé sa méthode et sa pédagogie dans la *Constitution pastorale sur l'Eglise « Gaudium et spes »*. L'Eglise redécouvre le chemin et le contenu du dialogue avec les nations.

Certes, si « *la force qui crée l'unité de l'Eglise, c'est la foi* » (Clément d'Alexandrie), cette unité intérieure est représentée au dehors quand les disciples de Jésus, au cœur du monde, l'écoutent et entrent en dialogue avec lui.

Sans tenir le langage du monde, l'Eglise se doit de l'entendre et de le comprendre afin de traduire le message dans une langue que chacun comprend. Comment redire à neuf cette Parole de vie pour l'homme d'aujourd'hui sans rencontrer l'expérience profonde de ce monde ? Le cas est net pour les cultures africaines.

Il a toujours été dit que l'Eglise respecte toutes les cultures ; elle les ennoblit et leur emprunte l'expression de son culte et de sa foi. Ces affirmations répétées franchissent rarement le seuil des grandes assemblées officielles. Comment fallait-il se comporter pour concilier la tradition de l'Eglise et le monde culturel africain qui s'exprimait dans des formes artistiques, musicales et gestuelles si déconcertantes ?

## aujourd'hui, toutes les cultures de la terre ont rendez-vous avec l'église

Au niveau de l'expérience profonde de l'enchaînement des gestes et des paroles, là où l'inexprimé dit plus que le comportement et l'exprimable, que pouvait dire l'Eglise ? D'aucuns de ses membres nous disent volon-

tiers : « C'est beau ! j'aime ça... ». N'est-ce pas sous-entendre : « C'est pour vous » ? En effet, l'Eglise universelle ne s'y reconnaît pas ; elle ne semble pas reconnaître comme sien ce qui est en train de naître, comme si les premiers balbutiements de l'enfant n'appartenaient pas au langage de la famille.

Si l'universalisme de l'Eglise se trouve mis à l'épreuve devant une expérience universaliste concrète, refuser cette épreuve voudrait dire que l'Eglise propose ou même impose un universel préfabriqué, prêt à être reçu par les autres.

Quand on voit le nombre de ceux qui sont déroutés par l'éclatement des signes qui manifestaient l'ancienne universalité, à savoir la langue (latine), la musique (grégorienne), le rythme et le style (roman, gothique ou baroque), on devine combien cette universalité pouvait être de surface la plupart du temps. On comprend que de part et d'autre, des membres éminents de l'Eglise engagent aujourd'hui des combats inutiles, non sans pertes regrettables, au nom de leur culture confondue avec l'universalité de la foi de l'Eglise.

L'épreuve est de taille pour l'Eglise qui n'a pas été suffisamment attentive à sa rencontre avec d'autres cultures et d'autres humanités ; il s'y ajoute que ces cultures se présentaient au fil des générations à une communauté qui avait déjà sa tradition établie.

Le phénomène nouveau de nos jours vient en partie du fait que toutes les cultures se présentent de front sur la scène de l'histoire et que l'Eglise doit être contemporaine de toutes à la fois. Bien plus, ces cultures sont à un rendez-vous où elles viennent, conscientes d'elles-mêmes, et souvent elles ne donneront rien de ce qu'on leur arracherait de force. Le dialogue en profondeur s'avère urgent et inévitable. Ce n'est plus la culture d'une femme de Samarie qui se tient au bord du puits pour l'échange religieux avec l'Evangile : ce sont toutes les cultures de la terre qui s'y apprêtent plus ou moins. C'est pourquoi il ne faut pas que ce rendez-vous soit manqué, comme ce fut le cas en d'autres temps et d'autres lieux.

Voici l'Eglise à l'heure universelle du dialogue. Appelée, interpellée de toutes parts, il lui faut, dans le discours d'homme à homme, d'une communauté religieuse à l'autre, attester comment Dieu est Dieu pour tous ici, sur cette terre, en cette situation. C'est là que l'universel a comme exigence une incarnation particulière, la transcendance une réalisation immanente.

L'épreuve du dialogue universel conduit l'Eglise soucieuse de sa mission universelle à se préciser son attitude face aux cultures. Certaines conditions semblent indispensables à cet effort.

1° — Elles portent sur les exigences du dialogue culturel de l'Eglise ainsi que sur les critères de son incarnation réelle.

2° — Elles entraînent en corollaire les exigences du même dialogue entre les Eglises au plan théologique, liturgique, catéchétique, moral et disciplinaire.

3° — Elles appellent les services que l'Eglise comme universelle peut rendre aux cultures humaines, monde de la multitude sans unité.

C'est à ces conditions que la Parole de l'Eglise devenue ecclésiale pourra donner l'écho qui actualise et rend efficiente la Parole de Jésus. Autrement, les proclamations officielles de l'universalité risquent d'être continuellement prises en défaut dans les situations concrètes. Il n'est déjà pas rare que bien de nos déclarations touchant au domaine social, politique, économique et culturel, soient frappées de cette tare.

Il convient de prêter une grande attention alors à l'une des qualités indispensables de nos jours : l'écoute mutuelle entre Eglises et l'écoute du monde [8]. Sans cette écoute, l'Eglise en son centre peut difficilement dire quelque chose sur les situations que nous vivons. Cette écoute ne doit pas se réduire à un mouvement qui va de Rome aux autres Eglises, mais également se traduire horizontalement par le service de réconfort mutuel d'une Eglise à l'autre, ainsi par exemple de l'Eglise d'Italie à celle d'un autre pays.

## l'aube d'une catholicité en acte

En définitive, le XXIe siècle ne serait-il pas pour l'Eglise l'aube de sa catholicité en acte ? L'universalité que portent au cœur les Eglises et l'Eglise, purifiée par l'épreuve de confrontation actuelle [9] et accélérée par la multiplicité des cultures et des confessions religieuses, deviendrait alors le chemin que prend l'Eglise et le terrain sur lequel elle se situe pour accueillir les nations et être accueillie par elles. Moins attentive aux formes figées de sa vérité doctrinale, elle en rechercherait davantage les modalités d'impact et de communion jusque sur les ondes des moyens de communication sociale devenus partout présents.

L'universalité serait également le lieu où assumer une vraie responsabilité pastorale vis-à-vis de la Parole de vie, des sacrements qu'elle engendre et

8. Cf. Concile Vatican II, **Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps « Gaudium et spes »**, 4.

9. Cf. Concile Vatican II, **Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise « Ad gentes »**, 22.

plus particulièrement vis-à-vis des sacrements de l'Eucharistie, des Malades, de la Réconciliation et du Mariage.

Alors, loin de traiter de manière lointaine et routinière de la vocation universelle de l'Eglise, chaque communauté se mettrait à rechercher pour les assumer les traductions et les exigences concrètes qui en découlent. Grâce à des analyses sociologiques et théologiques appuyées sur l'histoire, nous pourrions saisir la richesse de l'Eglise universelle tenant et vivant la même réalité dernière, mais pas de la même manière, diffractée qu'elle serait à travers les signes particuliers et divers de l'unité universelle.

**anselme t. sanon**

# une patience géologique

*Touchée par l'évangélisation presqu'en même temps que l'Occident, terrain d'efforts missionnaires remarquables depuis l'aube de la Renaissance, l'Inde n'est toujours pas christianisée (3 % de sa population est convertie). Les raisons circonstancielles ne manquent pas, d'ailleurs valables à leur niveau. Mais elles ne sauraient dissimuler un fait plus massif et radical : l'âme hindoue, son génie propre en ce qu'il a de plus affiné spirituellement, son mysticisme — prestigieux — paraissent allergiques à la vision des choses et à la sensibilité impliquées par la foi chrétienne. Deux univers, sans communication possible : tel fut le drame d'un grand spirituel, l'Abbé Monchanin, qui avait voué sa vie à la connaissance de l'Inde, — plus, à la communion avec elle. Or, plus il va en ce sens, essayant de se faire indien avec les Indiens, plus il perçoit le mur qui les sépare. Question redoutable posée à la « catholicité », c'est-à-dire à la capacité de l'Eglise de toucher tout homme quel qu'il soit, toute culture, toute richesse humaine authentique. Est-ce le fait d'une décantation encore insuffisante de la culture gréco-latine à laquelle s'est assimilé notre christianisme à force de l'avoir assimilée ? Ou la mission de l'Eglise, « signe dressé parmi les nations », devrait-elle accepter que l'action pour nous insondable de l'Esprit ne devienne manifeste que dans l'au-delà de notre histoire, au retour du Seigneur ? Dans l'état présent des choses, on ne peut que laisser à ce point d'interrogation toute sa force.*

La légende veut que ce soit l'apôtre Thomas lui-même qui ait implanté le christianisme en Inde. Il est vrai que, inaugurée dès les premiers siècles de notre ère, la présence chrétienne est presque aussi ancienne en Inde qu'elle l'est en Occident. Mais le fait est là, massif : malgré cette ancienneté, les vagues missionnaires qui se sont succédé, la mise en place d'un clergé indien, l'Inde n'est pas christianisée. Les chrétiens qui vivent dans cet immense pays, concentrés surtout au Sud, ne représentent que 3 % d'une population, hindoue à 85 %. Ni la stratégie de la juxtaposition indifférente (aux premiers siècles), ni celle de la juxtaposition combattante (dont les Portugais furent les représentants), ni celle de la conquête philanthropique ou « charitable » (favorisée par le pragmatisme anglo-saxon) n'ont réussi à entamer vraiment le bloc de l'hindouisme. Les efforts sporadiques d'acculturation du christianisme en Inde, comme ceux d'un Nobili au XVII^e^ siècle, pour remarquables qu'ils aient été malgré leurs limites idéologiques et pratiques, n'ont pas réussi à « christianiser » la réalité profonde de l'Inde.

**non-christianisation de la réalité profonde de l'inde - pourquoi ?**

Le constater n'est point nier le dévouement, voire l'héroïsme, de tant et tant de missionnaires ; ce n'est pas non plus sous-estimer la fidélité et la vitalité chrétiennes des chrétiens de l'Inde. C'est prendre acte d'une situation qui oppose un démenti, têtu comme les faits, à la prétention de l'Eglise d'être catholique, universelle. On peut, certes, mettre la position minoritaire du christianisme en Inde au compte de l'inadéquation des stratégies missionnaires mises en œuvre. Mais la véritable question n'est-elle pas ailleurs ? Au niveau même de l'expérience religieuse authentique, d'une expérience dont le christianisme historique n'aurait, à cause de sa particularité originelle, ni la possibilité ni la mission de synthétiser tous les éléments.

C'est en direction de cette question que nous allons nous avancer, en compagnie d'un témoin averti de la rencontre du christianisme et de l'hindouisme en notre temps : le Père Jules Monchanin (1895-1957). Malgré les limites inhérentes à un tempérament, l'aventure de cet « homme de Dieu » affronté à la réalité de l'hindouisme est en effet, à bien des égards, exemplaire. Elle permet de mieux cerner les impasses et les possibilités de cette rencontre [1].

## I

## une « flèche indicatrice » [2]

Lorsqu'il part en Inde, en 1939, réalisant un rêve qu'il portait en lui depuis de nombreuses années, Monchanin est un homme mûr, intellectuellement et spirituellement. Intellectuel de classe, passionné des débats philosophiques du temps, cet homme de vaste culture dont la vie spirituelle est intense est remarquablement préparé à penser les rapports du christianisme et de l'hindouisme. Bon connaisseur de la mystique des

1. On pourra lire : H. de LUBAC, **Images de l'Abbé Monchanin,** Paris, Aubier, 1967 ; J. MONCHANIN et H. LE SAUX, **Ermites du Saccidânanda,** Paris, Casterman, 1956 ; **L'Abbé Jules Monchanin,** Paris, Casterman, 1960 ; J. MONCHANIN, **Ecrits spirituels**, Paris Centurion, 1965 ; J. MONCHANIN, **Mystique de l'Inde, mystère chrétien,** Paris, Fayard, 1974. Cette dernière anthologie est la plus complète. Nous lui emprunterons la quasi totalité de nos citations ; les chiffres entre parenthèses indiquent d'abord l'année de rédaction, puis la page de cette anthologie ; les soulignements sont le fait de Monchanin.
2. E. Duperray se souvient que Monchanin répétait : « **Nous ne sommes que des flèches indicatrices** » **(Ecrits spirituels,** p. 113).

Pères grecs comme de celle des Rhéno-flamands, il a étudié avec rigueur, dans le texte, les grands écrits religieux de l'hindouisme et il sera toujours à même d'en faire de solides commentaires devant les spécialistes. Il mesure la distance des métaphysiques, le soulignement opposé de la personnalité de Dieu en christianisme, de son impersonnalité dans l'hindouisme. Il cherche une voie de dépassement : la doctrine trinitaire, qui est au centre de sa contemplation, la lui fournit. L'implication de Monchanin dans cette recherche n'est point celle d'un universitaire, encore qu'elle en ait la rigueur méthodique ; c'est celle d'un missionnaire qui veut être un témoin du Dieu vivant en Inde même. Il conçoit ce témoignage comme l'apostolat intellectuel d'un contemplatif, préparant « *dans l'enfouissement et le silence ce qui sera, quand l'Esprit le suscitera* » (1938; 28). Il est convaincu que seul le renouveau d'une vie contemplative qui s'inscrirait dans les formes de ce pays, peut être, en Inde, le lieu d'une Parole chrétienne capable de donner à l'hindouisme sa plénitude religieuse.

Malgré l'amitié de tel ou tel, Monchanin et son projet ne seront pas accueillis sans méfiance par l'Eglise du Sud de l'Inde. Le projet ne se réalisera, fort modestement, que dix ans plus tard et, en attendant, Monchanin sera placé au service de paroisses villageoises.

## un christianisme importé

Durant les premières années de sa présence en Inde, Monchanin se confirme dans ses convictions de départ. Celle que la pensée de l'Inde n'a pas encore reçu la greffe chrétienne ; il en voit un indice dans le fait « *qu'il n'y a pas eu d'hérésies en Inde* » (1946 ; 64). Le christianisme est un christianisme importé. « *Les prêtres indiens que j'approche,* note-t-il, (...) *semblent n'avoir pas la moindre idée du problème ; ils ont, une fois pour toutes, situé l'hindouisme* hors *et* contre *le christianisme. Et le christianisme lui-même se résout soit en théologie de manuel soit en* ' bhakti ' *(dévotion) seulement affective. Quelques-uns préconisent quelques emprunts tout extérieurs par apologétique.* » (1950 ; 198) [3]. Pour Monchanin, le travail est encore à entreprendre ; le christianisme lui-même est toujours à découvrir.

3. A part quelques exceptions, telle était bien la tendance générale de l'Eglise catholique en Inde. Depuis dix ans, cette tendance s'est beaucoup modifiée dans le sens d'une ouverture positive à la réalité religieuse hindoue : cf. **Indian theological Studies,** mars et septembre 1977.

« *Il est des chrétiens aussi,* remarque-t-il, *qui, identifiant plus ou moins consciemment le destin du monde au destin du christianisme tel qu'il s'est formulé dans les dix ou quinze premiers siècles de son histoire, ne voient guère dans l'accession de peuples nouveaux au christianisme qu'un accroissement numérique de l'Eglise et sa plus grande diffusion dans l'espace* (...) *Une telle conception ne serait qu'une transposition à l'Eglise de l'orgueil hégélien du système achevé ; une méconnaissance du plérôme que nul homme de notre siècle ni des siècles à venir ne saurait décrire ni même prophétiser ; un rétrécissement de l'Eglise à un fragment de son passé* ». S'en prenant aux thèses abruptes (dans la ligne du premier K. Barth) de Kraemer, selon qui « *la transcendance biblique juge tout et n'est jugée par personne* », il ajoute : « *N'y a-t-il pas là encore, sur un plan plus subtil et inspiré par un pessimisme radical d'origine luthérienne, une vue sommaire qui délimite les régions et les temps où le Verbe de Dieu put se manifester et l'Esprit du Père opérer les métamorphoses intérieures ? La Parole biblique assourdit-elle le murmure presque insaisissable du Paraclet et la Cité de Dieu offusque-t-elle la tente provisoire où l'âme et son Dieu ont pu, dans le secret, dialoguer ?* ». Et il conclut : « *Des spiritualités non encore écloses, des modes contemplatifs, des formulations neuves du mystère, des types d'adoration et de vie consacrée attendent sans doute, attendront des siècles peut-être l'avènement de civilisations comme celles de l'Inde et de la Chine au sein de l'Eglise une et multiforme. Le christianisme qui était d'hier, qui est d'aujourd'hui, sera aussi à jamais « celui qui vient ». L'Esprit éternel sera toujours dans la création celui qui achève. Il n'est de regard chrétien qu'eschatologique...* » (1948 ; 85-86).

## ouverture sur la base du mystère trinitaire

Cette ouverture de Monchanin a sa source dans sa contemplation trinitaire, dans la reconnaissance notamment de la liberté de l'Esprit soufflant où il veut. C'est dans cette doctrine trinitaire qu'il voit aussi le dépassement des apories métaphysiques de l'hindouisme, de son incapacité à concilier Dieu et le monde, l'un et le multiple, de sa négation de l'altérité personnelle.

« *L'Inde,* observe-t-il, *sait que l'Absolu est au-delà* (...) *L'Absolu est de l'ordre de la transpersonnalité. Elle sait que l'Absolu est un, sans second et qu'il est simple* (Shankara). *Elle pressent que sa simplicité voile une vie, que son unité est riche, qu'elle est non d'exclusion mais d'inclusion* (Râmânuja). *Mais elle ne peut conceptualiser une telle unité qui n'est*

(*pas*) *en effet conceptualisable* (...) *Elle attend, sans le savoir, la Révélation, inaccessible au génie métaphysique comme à la sainteté, du Mystère trinitaire. Dieu un et simple absolument, Dieu plénitude, non 'personnel'* (*si 'personne', entaché de langage humain, dit dualité même idéale de sujet et d'objet*), *mais hyper-personnel, triplement hyper-personnel* (...) *Le monisme et le pluralisme, irréductibles tous deux, de l'Inde, cherchant à penser le mystère de Dieu, s'accordent en leur* dépassement, *en cette Unité de la Triade, en cette Triplicité de l'Un, en cet Un — multiple-absolu, communion d'Altérités.* » (1945 ; 34, 36).

Grandes et hautes pensées, qui débouchent sur une vision très éclairante, et de ce que doit être, dans le contexte hindou, le processus de dévoilement du Dieu vivant, et du « lieu » d'où peut surgir le témoignage chrétien en Inde. Le processus « normal » en christianisme de l'annonce missionnaire a la forme d'un mouvement ascendant : son point de départ est l'homme Jésus, mort et ressuscité ; à partir de lui, reconnu comme le Fils, se révèle le Père dans l'Esprit qui est donné. C'est bien ainsi, en effet, — mais compte tenu du préalable que constitue la reconnaissance du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob —, que se déploie la révélation chrétienne. Tous ceux qui connaissent l'hindouisme savent bien ce qu'a de périlleux et peut-être de stérile l'application de ce processus dans le contexte de l'Inde. Partir de Jésus-Christ comme Fils de Dieu incarné dans l'histoire, c'est d'une part se référer à une catégorie, celle « d'histoire », qui, dans l'hindouisme, est évanescente ; c'est d'autre part situer immanquablement la figure du Christ dans une structure préalable qui l'assimile sans heurt en lui ôtant toute spécificité et tout réalisme précis : la structure de l'*avatar.* L'Inde connaît bien des « incarnations » de Dieu, venu sur terre pour « sauver » de quelque manière le monde, le juste ordre des choses, même s'il lui importe peu que ces « descentes de Dieu » (*avatar*) soient réelles ou seulement apparentes. L'annonce de Jésus comme Fils de Dieu incarné, pour intéressante qu'elle soit et instauratrice d'une dévotion respectueuse, n'a rien qui étonne l'hindou. Ce qui l'étonne et le scandalise, c'est l'insistance, jugée intolérante, du chrétien à affirmer que Jésus est la seule et véritable incarnation de Dieu sur terre. Pourquoi rejeter Râma ? Pourquoi exclure Krishna ? Enfin, la référence première à la figure de Jésus relègue inévitablement le christianisme au rang d'une religion dévotionnelle, qui n'a pas encore accédé, sauf chez quelques mystiques, aux étapes les plus hautes de l'expérience de Dieu.

## le dévoilement du dieu vivant à partir de l'expérience de l'esprit

Monchanin, quant à lui, a l'intuition que le dévoilement du Dieu vivant doit suivre en Inde un tout autre processus, inverse. C'est à partir de l'expérience de l'Esprit, conduisant à la contemplation de la vie trinitaire, que l'Inde cheminera.

« *Celle des trois Personnes qui est surtout attendue,* note-t-il, *n'est-ce point le Paraclet ? (...) Cette personnalité incirconscrite que l'Inde, dans l'équivoque de son vocabulaire, a toujours désirée.* » (1945 ; 49)

Dans cette expérience de l'Esprit, le spirituel hindou pourra être conduit au Ressuscité, et du Ressuscité à Jésus de Nazareth.

« *Le mystère chrétien,* écrit-il, *(...) doit, ce semble, être dévoilé* ab interioribus ad exteriora, *du spirituel pur au spirituel incarné, de la Trinité à l'Incarnation rédemptrice. Plus précisément, de la Trinité contemplée dans son achèvement, le Saint Esprit, au Ressuscité ; et du Ressuscité, à travers le mystère de la Croix, à l'homme mortel Jésus. Et de même, il y aura passage de l'Eglise invisible à l'Eglise visible, et, en l'homme, de l'*âtman *(du « Soi ») caché à la personnalité concrète (...) La vie de Jésus, encore cachée même quand elle s'appelle publique, fut une option cernée d'exclusions, une kénose de l'universel... L'Inde passant dans sa contemplation, du Ressuscité, à travers sa Croix, jusqu'au Jésus mortel, trouvera en Lui le sens de l'incarnation de toute valeur spirituelle (...) L'Inde ira dans sa compréhension du Corps mystique au Corps sacral, du Corps sacral au Corps ecclésial et à son aspect indien inclus en son œcuménicité.* » (1945 ; 36, 38) Ce qu'il résume ainsi, dès 1939 : « *Du Saint-Esprit au Père par le Verbe, glorieux, douloureux, homme...* » (145).

Il s'en suit que les témoins appropriés du christianisme en Inde seront essentiellement des contemplatifs chrétiens, vivant cette expérience silencieuse de l'Esprit et se laissant conduire par elle au Père et au Fils. En Inde, « *le monachisme chrétien est une nécessité et la première* ». C'est à cette évidence que répond le rêve puis la fondation, en 1950, du célèbre ashram de Shântivanam, que Monchanin et son compagnon d'alors, le Père Le Saux, voueront au *Saccidânanda* (nom composé emprunté au sanskrit pour désigner la Trinité : *sat* : être ; *cit* : pensée ; *ânanda* : béatitude).

« *Les chrétiens, surtout les contemplatifs, imploreront de l'Esprit qui rénove la face de la terre, la création de ce monde nouveau : l'Inde, consacrée par le Médiateur à la Trinité sainte. Des générations, des siècles peut-être s'écouleront encore avant cet avènement. Qu'il y ait au moins*

— et nunc — *des ilôts de contemplation, accomplissement, au-delà même de ses désirs, de l'Inde assoiffée de sainteté, et préfigure de cette merveilleuse créature de Dieu. Pour qu'elle surgisse et voie la lumière et se réjouisse en la Pâque éternelle, il faudra que les apôtres, là-bas et ici, s'enfoncent dans la solitude de Gethsémani, dans la nuit des sens et de l'esprit, dans l'« épaisseur du bois. »* (1945 ; 43) [4]

## II

## l'incommunicabilité d'un monde sans écho

L'intuition de Monchanin était remarquable. Elle était née cependant de l'intérieur du christianisme constitué, d'un christianisme profondément hellénisé. L'intellectuel occidental qu'il était, osons dire : incurablement, avait tracé des perspectives théologiques qui, si, d'une part, elles étaient nourries d'une profonde culture tant hindoue que chrétienne et si, d'autre part, elles demeurent aujourd'hui encore à bien des égards pertinentes, restaient largement théoriques. Une chose était de comparer, en chambre, des systèmes religieux, d'en déceler les apories et les oppositions, d'en tracer les voies de dépassement ; autre chose était d'entrer en contact réel avec le vécu de l'hindouisme et sa vérité telle que lui-même l'expérimente et la pense. Il fallait pouvoir passer de l'extérieur à l'intérieur, entrer de quelque manière dans l'expérience de l'autre. Monchanin n'ignorait pas que cela serait difficile. Le pouvait-il ?

### de l'extérieur à l'intérieur : l'impossible passage

Il semble bien que non. L'« *épaisseur du bois* », la solitude, la nuit des sens et de l'esprit qu'il évoquait dans le texte plus haut cité, seront son lot. Mais mettre cette expérience négative au seul compte du dépouillement mystique ou de l'accueil réservé ou hostile que lui accordent la plupart des prêtres indiens, serait se tromper. Ce qui est décisif, c'est que Monchanin, malgré son ouverture d'esprit, sa passion de comprendre et d'aimer, sa pénétration intellectuelle, n'arrive pas à rejoindre l'expérience profonde de l'hindouisme. Sa *Correspondance* avoue cette impuissance à surmonter ce qui lui apparaîtra comme l'incommunicabilité d'un monde sans écho.

4. **« Enfonçons-nous dans l'épaisseur du bois... Oui, savoir vivre et mourir sans qu'une étoile se lève dans le cœur, voilà la Mission »** (J. MONCHANIN, p. 127).

Dès son arrivée en Inde, il note : « *Sentiment de surdité et d'être muet — dans ce monde privé d'écho, un monde* sans musicalité *(elle existe, mais je ne sais l'entendre)* » (1945, 165) ; « *Impression d'impénétrable* » (1939 ; 152). Il gémit sur « *cette terre où ce semble, rien n'engrène* », sur ces « *intelligences sans avidité, satisfaites d'elles-mêmes, sans inquiétude* » (1945 ; 165). « *Rumination impuissante d'une pensée* (la sienne) *qui tourne en rond comme l'écureuil enfermé.* » (1945 ; 164) « *Dans l'exil de l'Inde, (...) de moi-même et de Dieu.* » (1947 ; 174) « *Emmurement en moi-même.* » (1947 ; 177) Bref, le monde hindou lui échappe, mur impénétrable pour celui qui rêvait naguère d'apostolat intellectuel.

« *Une fois de plus, j'éprouve le* mur *qu'il y a entre hindous et chrétiens les plus désireux de spiritualité pure et d'unité (...) Si le mot de* création *est prononcé, il n'y a plus de communication (...) C'est le mystère premier (le plus profond et* peut-être *le plus obscur) qu'ils rejettent* d'abord. *Quelle* sainteté *sera le pont tendu sur l'abîme? La sainteté n'est le témoignage de la vérité que si elle rejoint l'expérience de la doctrine des* advaitins *(tenants de la non-dualité ultime de l'homme et de l'Absolu) ; sinon ils n'y verront qu'une* approximation bhakta *(dévotionnelle), une étape qui, si belle et si haute qu'elle soit, ne peut être* ultime. » (1947 ; 178)

## le mur de l'intellectualisme

Rien n'engrène ! En Monchanin, il y a deux hommes. L'un est un authentique spirituel, pressentant que le dialogue du christianisme avec l'hindouisme passe par un autre chemin que celui des confrontations doctrinales. L'autre est un intellectuel chrétien occidental qui ne parvient pas à dépasser le plan où s'affrontent des pensées. Homme écartelé par un pressentiment et une détermination contraires. Tantôt, il écrit : « *Le dialogue entre mysticisme hindou et mysticisme chrétien doit être placé au niveau métaphysique et théologique ; rien de moins que ce dialogue ne saurait abattre la muraille* » (1956 ; 135). Tantôt, il reconnaît l'échec d'un tel dialogue : « *Ces penseurs (hindous) raisonnent* exactement *comme nous — avec autant et plus de subtilité — autant et plus de rigueur. Et pourtant leurs conclusions nous semblent inaccessibles. Et quel criterium invoquer, alors qu'une foi s'oppose à une autre foi et une révélation à une autre révélation? On sent la futilité de l'apologétique contre l'hindouisme et même celle des tentatives iréniques* » (1949 ; 195).

Monchanin a cependant, répétons-le, l'intuition qu'il faudrait prendre un autre chemin : partager de l'intérieur l'expérience même de l'hindou ; il se doute d'ailleurs parfois que les doctrines ne sont jamais que des « *surimpositions* » à cette expérience (cf. 1949 ; 190). Dès 1939, il reconnaît : « *Il serait nécessaire, pour connaître l'Inde autrement que par les livres, que je subisse une sorte d'initiation (sans* rien *confondre) auprès d'un spirituel hindou (Aurobindo Ghose ou Râmana Mahârshi), pour éprouver en moi-même ce qui dans la spiritualité hindouiste est dissociable d'avec la croyance. Sinon (même avec beaucoup d'échanges intellectuels), je ne parviendrai jamais au* centre, *à l'intuition d'où tout rayonne et qu'il s'agit d'atteindre pour la dépasser et de revivre pour la transsubstantier* » (1939 ; 149). Mais cette initiation n'aura jamais lieu. La tradition bouddhiste affirme que quand le disciple est prêt, le maître ne fait jamais défaut. Monchanin n'était pas disponible à cette initiation spirituelle, lui qui, curieusement, déclarait par ailleurs : « *Ma pensée tourne autour de problèmes philosophiques* universels *; c'est peut-être ce qui m'amènera au plus* secret, *au plus profond de l'Inde même* » (1940 ; 157) Monchanin n'est pas sans lucidité à cet égard : « *Je suis ressaisi par le vieux rêve impossible — que je* sais *impossible — d'un guru hindou (à supposer trouvable un tel guru, compréhensif de la situation spirituelle d'un chrétien, avec toutes les* exigences *du christianisme, comment échapper au double* isolant *: esprit critique d'occidental (...) et d'une foi* autre *et même, nécessairement,* adverse ?) » (1950 ; 198). De même souhaitera-t-il entrer dans l'expérience yogique ; il lui restera toujours étranger (cf. 1949 ; 188, 194 ; 1953 ; 208), comme en témoignent certains de ses jugements très extérieurs sur cette pratique.

## la rencontre de râmana mahârshi

C'est peut-être face à Râmana Mahârshi (mort en 1950), un des plus grands saints de l'Inde moderne, que Monchanin a perçu le plus fortement, et l'attirance des profondeurs mystiques de l'hindouisme, et la distance qui l'en séparait. Mais *qui* était séparé de l'expérience de Râmana ? Le théologien occidental, amoureux des idées claires, ou l'homme de foi et de contemplation ouvert aux sollicitations de l'Esprit ? Râmana est pour Monchanin une énigme (cf. 1940 ; 160). « *Ame humaine,* observe-t-il, *il n'y a pas* un atome *de christianisme en cette belle conscience sereine. De tels « tests » mesurent, mieux que quoi que ce soit, le gouffre que j'aperçois toujours plus entre les* sommets *du christianisme et de l'hindouisme.* » (1948 ; 291) Avec le Père Le Saux, Monchanin forme

le projet d'aller visiter Râmana. Il en ressent le besoin, tout en étant sceptique a priori sur la possibilité d'une rencontre en profondeur.

« *Besoin de cette expérience,* si factice qu'elle soit *(écran entre Râmana et nous, de notre foi et de sa foi ; écran de sensibilité et d'intelligence et de culture autres ; écran de l'esprit critique). D'instinct les hindous hindouisent le christianisme ; nous christianisons l'hindouisme : s'il y a un territoire commun, il est rétréci et pauvre. Et si nous nous efforçons d'être « objectifs », ils ne le sont pas ; ils sont* au-dedans, *nous des « outsiders ». Tous les efforts butent contre cet obstacle préjudiciel : on ne saurait être* à la fois intérieurs et extérieurs à. *Serions-nous des années à Tiruvannâmalai nous y serions* hôtes, *et non disciples. En Dieu seul, il pourrait y avoir coïncidence* » (1949 ; 291).

Pourtant, malgré ce scepticisme préalable, la présence de Râmana impose à Monchanin son évidence spirituelle, l'évidence de la sainteté, lui faisant entrevoir le chemin d'une distance surmontée, qui ne serait pas l'élimination des différences mais leur au-delà.

« *A. lui-même percevant comme un feu qui émanait de son regard de détaché ; et chez moi le sentiment envahissant de l'unité : tous à ses pieds, si différents les uns des autres — par nos psychologies, nos réminiscences, nos appels : hindous, musulmans, chrétiens, incroyants — nous nous sentions de sa famille, il imprégnait chacun, sans contraindre personne — lui au delà de tous. Est-ce que j'en parle avec trop d'admiration ? Suis-je moi-même victime d'un mirage ? Je ne crois pas pourtant. Je ne cessais pas un instant d'être lucide, maître de moi-même. Et j'étais quand même séduit (...) Une chrétienne qui venait d'auprès de lui livrait ainsi son impression : un regard qui semble dire : ' Où je suis, tu viendras un jour '. Pour moi, à ses pieds, je méditais sur le Paraclet ' qui sonde même les profondeurs de Dieu ' et qui sanctifie qui Il veut et comme Il veut, par des voies déconcertantes, dans l'invisible et jusqu'aux racines de l'être...* » (1950 ; 292-293)

Ce qui est pressenti ici, c'est que le chemin (si chemin il y a) de la rencontre avec l'hindouisme, en ses plus hauts sommets de vérité spirituelle, est transintellectuel, au delà des catégories et des systèmes. « *Où je suis, tu viendras un jour* » : encore eût-il fallu s'engager, sans bagages, dépouillé, dans l'épaisseur de ce bois-là, en cet exode. Monchanin ne le pourra pas, qui, tout en devinant l'inadéquation de l'expérience au système védantin qui tente de l'exprimer (cf. 1950 ; 294), a vu avec révulsion en Râmana « *l'homme d'une seule idée* » (1949 ; 187) : comme s'il s'agissait d'idées ! Pour sa part, le Père Le Saux percevra avec beaucoup

plus d'acuité l'expérience de Râmana et son importance pour qui veut entrer au cœur de l'hindouisme, et, en chrétien, il en prendra le chemin... [5]

## III

## la différence et la patience

Monchanin, en définitive, tout en vivant au plus près des réalités quotidiennes de l'Inde, en en prenant les coutumes, n'a pas rencontré l'hindouisme profond, malgré sa volonté totale d'ouverture et son admirable connaissance théorique des textes hindous. L'immense majorité des missionnaires qui l'avaient précédé n'ont pas mieux fait certes, mais ils n'avaient pas en mains les atouts assez exceptionnels d'un Monchanin. Quant au clergé indien, l'hindouisme leur était une terre étrangère, voire hostile, au mieux indifférente. Assez paradoxalement, la musique profonde de l'hindouisme ne trouva pas d'écho chez un homme qui, plus que d'autres, s'était préparé à l'entendre. Dans ses dernières années en Inde, Monchanin laisse entrevoir, dans sa *Correspondance,* les conclusions qu'il tire de ce qu'il faut bien appeler son échec. Deux thèmes y dominent : celui de la différence et celui de la patience.

« *A Tiruvannâmalai, j'ai senti avec plus d'acuité encore ma différence.* » (1949 ; 187) « *Plus je les* (les hindous) *fréquente et plus je mesure l'abîme qui nous (je dis nous : chrétiens, et non pas nous, Européens) sépare d'eux.* » (1951 ; 205) « *Jamais je ne me suis senti intellectuellement plus* chrétien *et aussi, il faut bien le dire, plus* grec. *J'éprouve une horreur croissante pour les formes de pensée confuses, en cet ' au-delà de la pensée' qui, le plus souvent, s'avère n'être qu'un ' en-deçà' où tout se noie.* » (1955 ; 211)

Ces deux dernières citations sont révélatrices de l'ambiguïté de la « différence » ressentie par Monchanin. Celle-ci est-elle vraiment une différence si essentielle au christianisme, quelle qu'en soit la modalité culturelle, que son évincement équivaudrait à la perte de son identité ? Ou bien est-elle seulement une différence précisément culturelle, tenant à la manière, — relative même si de fait on l'a conçue comme universelle —, de concevoir le message chrétien ? Comment trancher ? Le peut-on ? Ce qui est certain, c'est que la conformation intellectuelle de Monchanin est

5. Cf. Dom LE SAUX, **Sagesse hindoue, mystique chrétienne,** Paris, Centurion, 1965. Le chapitre 2 est consacré à Râmana.

« grecque », même s'il en connaît théoriquement les limites (cf. 1955 ; 270) ; il se demandait, en 1940, s'il ne portait pas en lui « *une adhésion excessive aux formes grecques de pensée* » [8]. Mais cet amalgame du christianisme et de l'hellénisme, si caractéristique d'un Monchanin, n'est-il pas le fait, peu ou prou, de toute la pensée chrétienne, la source de ses prestiges et de ses aveuglements ? Monchanin met plus fortement en évidence ce qui est le problème général de la théologie chrétienne constituée.

L'expérience aiguë de la différence conduit Monchanin à s'interroger à nouveau sur le mode de présence qui peut être celui du christianisme en Inde et sur les perspectives d'une christianisation de ce pays. C'est une présence attentive et silencieuse qui est requise, présence d'une foi épurée, aiguisée par le sens du mystère de Dieu et, du même coup, relativisant les jeux de concepts (cf. 1954 ; 210). C'est une inlassable patience, une « *patience géologique* » (1945 ; 164) qui est demandée, fondée sur l'espérance théologale que l'Esprit est à l'œuvre chez l'autre et la certitude eschatologique que l'Eglise sera véritablement universelle, en fin de compte.

## humaine impossibilité de christianiser l'âme hindoue

« *Humaine impossibilité de la conversion d'un hindou vraiment hindou — et de* l'Inde ; *plus un hindou se spiritualise, plus en un sens il s'éloigne du christianisme... Dieu* seul *peut infuser un esprit nouveau qui à la fois détruit et conserve — le* aufheben *hégélien ! — l'ancien en le transfigurant.* » (1948 ; 185) « *L'inanité de mon soi-disant témoignage (...) me navre. Serais-je plus savant, serais-je plus saint qu'il y aurait encore de terribles écrans entre le Christ et eux. C'est de la refonte d'une âme collective qu'il s'agit : des siècles l'ont formée, d'autres siècles la consacreront à Celui qui est 'Celui qui est, qui était et qui vient'. Un témoignage comme le mien, comme celui — communautaire — de l'ashram bénédictin dont nous rêvons — doit s'ensevelir dans le silence, le non-voir, le non-savoir définitifs (pour cette vie présente) en une patience* géologique, *en une vigile qui* peut *durer jusqu'à la Parousie du Fils de l'Homme.* » (1949 ; 187) « *Tout ce qu'un chrétien peut faire est de s'efforcer d'être le témoin du Christ devant eux et préparer, de loin, sa venue à la manière du Baptiste.* » (1951 ; 205) « *Sans doute le mot :* christianiser l'hindouisme *est-il impropre. Il faudrait dire : au contact de*

6. Cf. H. de LUBAC, **Images de l'Abbé Monchavin, op. cit.**, p. 107.

*l'hindouisme (...), prendre une conscience plus profonde — parfois nouvelle — de soi-même en tant que chrétien et* présenter *(au sens de* rendre *présente) cette conscience aux hindous, sans plus.* » (1953 ; 208)

## IV

## être hindou et chrétien ?

Le cheminement de Monchanin est exemplaire, disions-nous. Car, par delà les grandeurs et les limites d'un homme, il met en évidence des questions majeures posées par l'hindouisme à la mission chrétienne. L'Inde essentielle a été mise en présence du christianisme, tel du moins que les missionnaires l'annonçaient, et les hindous, — qui se pressent dans les églises chrétiennes, le jour de Noël, pour célébrer la naissance de Jésus —, vénèrent celui-ci comme un Fils de Dieu. Comme Gandhi, ils peuvent se nourrir de l'Evangile, à côté des Ecritures sacrées de l'Inde. Comme Shankara ou Râmânuja, ils ont bâti des synthèses métaphysiques qui n'ont rien à envier aux « Sommes » de la chrétienté. Et l'évidence de la sainteté a brillé chez eux sur tant de visages. Pourtant l'Inde n'est pas chrétienne. Sur beaucoup de points fondamentaux qui appartiennent à son substrat culturel (l'insignifiance de l'histoire, la non-personnalité ultime de Dieu, par exemple), elle s'oppose à ce qui semble être des données essentielles du christianisme.

L'Inde sera-t-elle à jamais *autre* ? Ceci signifierait que le christianisme historique, tel du moins que nous l'avons saisi jusqu'ici, n'est pas universel, non seulement de fait mais aussi de droit. Après tout, nous savons bien que la présence du Royaume de Dieu qui vient transgresse les frontières de l'Eglise dans l'histoire, et que l'Esprit Saint a soufflé, souffle et soufflera où il veut, se moquant des médiations prédéterminées. La différence religieuse n'est-elle pas inscrite dans la révélation même de Dieu comme Trinité, comme le suggère fort bien Ch. Duquoc[7] ? Dès lors, le chrétien ne doit-il pas estimer que la convergence des cheminements vers Dieu, — rien ne permettant d'exclure a priori l'un ou l'autre du dessein divin de révélation et de salut —, est eschatologique et que l'Eglise, en tant que figure de la totalité des réponses personnelles à l'appel du Dieu vivant, ne se manifestera que dans un au-delà de l'histoire présente ?

7. Cf. Ch. DUQUOC, **Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire**, Paris, Cerf, 1977, pp. 138-145.

## le respect de la différence

Ces interrogations naissent de l'aventure de Monchanin, comme de celle de tant d'autres, affrontés à la résistance que l'identité même de l'hindouisme oppose au christianisme. A de telles questions, nulle réponse ne peut être fournie en dehors d'une pratique qui serait expérience *et* de l'hindouisme *et* du christianisme. Monchanin a avoué qu'il ne pouvait être qu'un « *out-sider* ». Les chrétiens occidentaux, qui ont géré depuis les origines et continuent de gérer de façon dominante le christianisme historique, seront toujours des étrangers face à l'hindouisme, inaptes à déterminer sa relation, de différence ou de convergence, à la révélation chrétienne. Certains d'entre eux, moins engoncés dans leurs catégories culturelles, plus mystiques ou plus intuitifs, se sont avancés et s'avanceront beaucoup plus avant dans un partage réel de l'expérience propre de l'hindouisme que ne l'a fait Monchanin. Le Père Le Saux et d'autres que nous connaissons sont de ceux-là. Il reste que l'extériorité ne sera jamais totalement surmontée par eux. Peut-être qu'au bout du compte, la perception de la différence n'en sera que plus vive. Après tout, c'est sans doute ce respect de la différence de l'autre par la reconnaissance de sa propre différence, qui est le commencement d'une authentique connaissance mutuelle. Le Père Deleury, après avoir longtemps vécu en Inde, note cette remarque que lui fit un ami hindou : « *Plus vous serez vous-même et différent de moi, plus notre amitié sera riche et fertile* ». Et Deleury, qui avait toujours voulu être « *Indien parmi les Indiens* », ajoute : « *Il eut quelque peine à me convaincre. Il me fallut de longues années avant de comprendre qu'on ne peut changer de culture parce qu'on n'a qu'une enfance* »[8].

Une réponse aux interrogations soulevées par le trajet de Monchanin, suggérions-nous plus haut, n'aurait quelque chance d'être apportée que de l'intérieur d'une pratique qui serait expérience *et* du christianisme *et* de l'hindouisme. Hypothèse évidemment exclue par les amateurs de frontières rigides et les tenants d'une orthodoxie unitaire. Pourtant, en ce temps où les chrétiens de l'Inde ont redécouvert pour une part la valeur authentiquement religieuse de la religion de leur pays, où ils ont assoupli leur propre cadre théologique en prenant une plus vive conscience du caractère occidental de celle qui leur fut enseignée, l'ambition se fait jour chez certains d'entre eux de recouvrer l'intégralité de leur expérience religieuse, en retrouvant leurs propres racines hindoues dans une pratique

8. G. DELEURY, **Renaître en Inde,** Paris, Stock, 1976, p. 325.

qui conjuguerait cette fidélité fondamentale et la vie évangélique. Probablement est-ce seulement cette conjonction, vécue par des Indiens, qui permettra, — mais au bout de combien de générations ? et à condition de laisser pleins pouvoirs à l'Esprit Saint —, de discerner où exactement gît la différence (dans une autre culture) et où se dessine la convergence, de mesurer en définitive la véritable universalité du christianisme ou sa particularité historiquement irréductible.

Tâche difficile, mais indispensable. C'est dans cette ligne que se situe, en Inde, le Père Amaladoss qui, dans un article au titre suggestif : « *Qui suis-je ? Un catholique-hindou* »[9], écrit : « *Quelle sera donc la réponse à ma question initiale concernant mon identité en tant que chrétien ? Je ne puis dominer l'ambiguïté de ma situation que dans la mesure où je suis capable d'assumer consciemment la tension intérieure qu'elle représente et la rendre créatrice sans essayer de la fuir. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle m'apportera une expérience plus enrichissante de Dieu qui m'a parlé* ' à plusieurs reprises et de plusieurs manières ' (He 1, 1) ».

**pierre-r. cren**

9. **Christus 86,** avril 1975.

# un discours universellement "vrai"

*Tout pouvoir totalitaire se donne à connaître comme une « institution de vérité ». A certains égards l'unité de l'Eglise apparaît, elle aussi, comme un exercice de pouvoir lié à la vérité universelle du discours ecclésiastique. Le pouvoir basé sur un monopole de discours s'appelle « orthodoxie ». Mais lorsqu'on analyse le fonctionnement essentiellement* symbolique *de tout discours religieux, l'universalité de son « dire vrai » se comprend tout autrement que comme une orthodoxie. L'universalité d'un symbolisme ne peut se comprendre que comme l'ouverture de champs communs d'attention et d'appartenance ; jamais comme la détermination d'une homogénéité d'interprétation et d'opinion. Quant à la « vérification » du « dire vrai » qui fonde une foi religieuse, elle n'est jamais un « constat de coïncidence » du discours avec une réalité dont l'institution posséderait les secrets ; c'est un agir qui se laisse envahir par la mouvance incessante d'une parole symbolique qui porte le monde au delà de lui-même.*

## I

## trois registres du « dire vrai »

Une certaine compréhension de l'universalité de l'Eglise s'articule sur l'idée de la *vérité universelle* du discours qu'elle prononce. Ce « dire vrai » que l'Eglise s'attribue fonctionne très particulièrement sur trois registres, tour à tour privilégiés sans qu'ils ne cessent cependant d'intervenir toujours ensemble.

### la vérité « référentielle »

Il y a d'abord la vérité concernant « la chose » dont parle l'Eglise ; Dieu, le « Royaume », le mal, l'origine et la destinée du monde, etc. C'est le registre de la *vérité référentielle.* Extrapolé, ce registre de vérité peut donner au discours de l'Eglise l'allure d'une « description ». « Dire vrai » serait, dans ce cas, dire *comment est* ce dont on parle.

## la vérité « historique »

Le deuxième registre, qui sert en quelque sorte de légitimation au premier, est celui de la *vérité historique*. C'est parce qu'il y aurait des événements passés confirmant son dire que l'Eglise aurait droit de proclamer ce dire comme « vrai ». La « révélation de Dieu » en Jésus-Christ est présentée comme un événement historique, avalisé par la résurrection de Jésus le troisième jour après sa mort. On peut dire que le discours historiquement vrai se présente ici en quelque sorte comme l'opposé du discours dit « fictif ». Son risque constant est alors celui d'être présenté comme une « répétition » de la réalité événementielle.

Les passerelles entre ces deux premiers registres de la vérité sont clairement visibles : ce que le discours ecclésial décrit doit être reconnu comme vrai *car* c'est un discours qui s'appuie sur quelque chose qui est *vraiment* et qui lui sert de garantie. C'est une des interprétations possibles de la phrase de Paul : « *Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide* » (1 Co 15, 14).

## la vérité « interprétative »

Cette dernière remarque nous introduit directement dans la problématique du troisième registre de la vérité que l'Eglise attribue à son discours. C'est le registre de la *vérité interprétative* propre au discours du « commentaire » et du « dogme ». L'introduction de la catégorie de commentaire donne au dire de l'Eglise quelque chose comme une structure « feuilletée » qui dénivelle et hiérarchise les discours et peut rendre réciproques leurs valeurs de vérité. Il y a ainsi la vérité du discours « fondateur », rapporté par les Ecritures, et la vérité du discours qui l'interprète, devenu « dogme » de l'Eglise. Or, curieusement, le « dogme » est facilement présenté comme un commentaire qui dirait lui-même la vérité du discours fondateur. La fonction fondamentale du commentaire est, cependant, d'une autre nature. Elle consiste à créer un champ de langage dans lequel la multiplicité fuyante des sens que le discours premier apporte à la parole puisse créer des avenues douées d'une cohérence « autre », avenues toujours multiples dans lesquelles le discours premier s'accomplit sans jamais s'épuiser. Un dogme peut vite devenir une « orthodoxie », lorsqu'un pouvoir doctrinal le convertit en commentaire unique, en annulant les autres parcours de sens possibles que le texte de base permettait. Cette « unicité » appelle nécessairement la proclamation de l'universalité de la vérité d'un tel discours. Lorsque le « dogme » glisse vers l'orthodoxie, il réalise en lui le rêve caché et pervers de tout com-

mentaire qui est celui de la « substitution ». Dès lors, il s'en faut de peu que le discours fondateur tombe dans l'oubli, qu'il devienne texte enchaîné et interdit, *substitué* par son commentaire devenu sa vérité. Au fond, on peut dire qu'un dogme devient orthodoxie lorsque, discours de commentaire, il devient à son tour « commenté » par une instance de *pouvoir* (s'agit-il d'un nouveau « registre » du « dire vrai » qui serait celui de la *vérité prescriptive* ?). C'est cette instance qui suture la dissémination interprétative que le dogme aurait pu prolonger à partir du discours qui le fonde. C'est lorsque la question de la *vérité* d'un discours se lie à la question du *pouvoir* de l'institution qui le dit, que la proclamation de l'universalité de cette vérité devient à la fois nécessaire et problématique.

## II

## le problème de la vérité universelle

Que peut signifier l'universalité d'une vérité religieuse à une époque où non seulement l'historicité de l'homme, mais aussi l'historicité, voire la « métaphoricité » de la vérité (P. Ricœur) deviennent une nouvelle condition de penser et de vivre ? Que devient l'universalité de la foi à une époque qui met au centre de son anthropologie et de l'ontologie l'idée de différence, de différenciation, de « différAnce » (J. Derrida) ? Dans une époque où l'on peut affirmer sans se risquer qu'il n'y a pas « la » vérité mais « de la vérité » (M. Foucault) ?

Inévitablement, dans ce contexte, l'obstacle majeur vient du concept d'« orthodoxie ». Une solution facile du problème a pu être celle de changer ce concept pour celui d'« orthopraxie ». Mais il n'en reste pas moins que ce nouveau concept a changé la partie du mot qui était la plus inoffensive. Car c'est sans doute dans le préfixe « ortho » (du grec *orthos,* « droit ») que se cache la difficulté, qu'il s'agisse de la pensée ou de l'action. Quelles sont les implications d'une pensée et d'une action qui seraient contraintes à être « correctes » selon une ligne donnée pour pouvoir être « vraies » ? Voilà la question...

Mais on pourrait parier sur l'existence d'une autre façon, plus dynamisante sans doute, de penser l'universalité de la vérité religieuse. Il ne serait pas suffisant de déplacer l'intérêt, de la vérité du discours à la rectitude de l'action. On résoudrait également peu en s'attaquant seulement au concept d'universalité sans y incorporer une révision de celui de vérité.

Dans notre cas, il faudrait préciser encore cette question et la centrer sur la vérité propre a) à un « discours » b) qui se proclame « religieux ». On peut espérer voir surgir de là une nouvelle conception de « vérité » religieuse qui renverrait au plan des « illusions » l'idéal de « description », l'idéal de « répétition » et l'idéal de « substitution » qui sont implicites respectivement dans le dire référentiel, dans le dire historique et dans le dire interprétatif de l'Eglise, notamment lorsque son pouvoir de « dire vrai » est lié à un pouvoir de prescrire. Par ce biais, le « dogme » même pourrait peut-être arriver à être pensé en dehors des catégories d'« orthodoxie » ou d'« orthopraxie ».
Dans la ligne de ces préoccupations, les pages qui suivent prendront appui sur certains éléments que la science du langage, l'ethnologie et la philosophie herméneutique nous apprennent au sujet du discours *symbolique*, partant provisoirement de l'hypothèse qu'il n'existe pas de discours religieux — fût-ce la plus conceptuelle des déclarations dogmatiques — qui n'appartienne au domaine du symbolique ; dans l'hypothèse également que la qualification de « symbolique », loin d'affecter d'irréalité la chose à laquelle elle s'applique, la promeut au degré le plus haut de vérité que le réel puisse atteindre.
Ces pages n'auront aucune intention polémique. Elles ne prendront pas non plus le chemin de la démonstration. Il s'agira simplement d'un apport informatif et réflexif, venant en quelque manière d'un ailleurs de la théologie, en vue d'aider le lecteur à faire sa propre démarche sur le sujet.

## III

## « le religieux » et la naissance symbolique de la parole

Lorsqu'on cherche à établir la vérité d'un discours donné, on peut avoir facilement tendance à concevoir implicitement le langage comme une espèce de miroir ou de « tableau » de la réalité extérieure. Sa vérité se jouerait alors dans sa *coïncidence* avec « la chose ». Son idéal serait celui de la transparence totale, de la représentation littérale, qui permettrait de « dire » l'identité de cette chose telle qu'elle est. L. Wittgenstein [1] a montré — plus encore que démontré — qu'une conception du langage

1. L. WITTGENSTEIN, **Tractatus Logico-Philosophicus**, London, Routlege and Kegan Paul, 1961.

comme « tableau » laisse nécessairement de côté la possibilité de parler de Dieu et de tout ce qui constitue le monde « mystique » (religieux). Mais vers la fin de son *Tractatus,* il laisse entrevoir une autre fonction du langage qui permettrait d'atteindre ce qui ne peut pas être « dit » (= décrit). Il se sert de la métaphore de l'échelle [2]. Si les mots ne sont que des éléments d'un tableau qui représente l'image du monde perceptible, le discours religieux est insensé, car il prétend parler de choses qui « ne sont pas de ce monde ». En revanche, si les mots sont comme des marches compactes d'une échelle, des marches qui logiquement ne reproduisent pas la réalité, mais « conduisent » quelque part à partir d'elle, alors il est possible qu'ils puissent nous amener vers ce qu'ils ne peuvent pas « dire »...

Dans ce cas, on peut imaginer la naissance de la parole autrement que comme un souci de répétition du monde, et sa vérité serait à chercher ailleurs que dans la simple coïncidence. Avec M. Merleau-Ponty on peut dire que la parole naît, non pas de la répétition, mais de l'excès, « *l'excès de notre existence sur l'être naturel* » [3]. En d'autres termes, la présence de l'homme au milieu du monde naturel donne à celui-ci un « sens » ; un sens qui n'est identifiable à aucun objet, quelque chose qui dépasse l'être des objets et l'être même de l'homme. Ainsi naît la parole, comme soutien de ce sens qui dépasse toute existence et tout être. C'est quelque chose comme le cheminement (l'échelle ?) des êtres du monde vers leur propre excès.

## le statut symbolique de tout langage

On peut dire alors que la parole, cette parole à l'état naissant que M. Merleau-Ponty appelle la « *parole parlante* », plus que dire le monde, le transgresse et le met en route. Et l'articulation des mots en discours dessine le mouvement de cet exode.

Mais en même temps, c'est par cette parole qui le transgresse que le monde a sa seule chance d'être nommé. Ce qui veut dire que la *vérité* même du monde ne peut être manifestée que par quelque chose que le monde *n'est pas.* La vérité première du monde n'apparaît que dans le

2. Cf. **Ibid,** 6.54, p. 150.
3. M. MERLEAU-PONTY, **Phénoménologie de la perception,** Paris, Gallimard, 1945, p. 229.

discours qui la dépasse. Et la vérité de tout discours est donc déjà une vérité *métaphorique.* Comme l'écrit P. Ricœur en commentant C. M. Turbayne, « *il ne peut y avoir d'état non métaphorique du langage* »[4], ce qui revient à dire qu'il ne peut y avoir d'état non symbolique du langage.

Naturellement, ce « récit » de la naissance ontologique de la parole ne peut être qu'incomplet, surtout en ce qui concerne la dimension communicative. Mais en tout cas la lumière qu'il jette sur les rapports entre langage et monde est incontestable. Elle permet de dévoiler ce qu'il y a d'illusion dans la quête de la vérité d'un discours comme une représentation littérale du monde, c'est-à-dire comme une simple *description,* ou comme une simple *répétition,* ou comme une simple *substitution.*

Si, en revanche, la fonction première du langage est, en s'articulant en discours, de « mettre en route » le monde, on pourrait alors se demander vers où mène cette route, quel est le point d'arrivée de ce parcours, point qui coïnciderait avec « la » vérité du monde. Mais précisément ce point, le langage ne peut pas le dire. Il n'est même pas un objet identifiable. Il n'est qu'un « x » ou qu'un horizon qui ouvre un champ aux parcours de sens. Il est le « plus » qui permet au langage de dire l'identité du monde et de l'homme par un mouvement de transgression.

## le discernement du « plus » par rapport à l'observable

Mais en créant cette zone d'« excès », de « plus » par rapport au monde, en s'émancipant de la fonction répétitive, le langage dit la vérité du monde en lui manifestant son *autre.* C'est dans cette zone que l'expérience du religieux est possible. Et non seulement l'expérience du « religieux ». I. Ramsey[5], en analysant la spécificité de l'expérience religieuse, place celle-ci dans un domaine plus vaste d'expériences, qui est celui du discernement du « plus » (*more*) par rapport à l'observable. Je peux découvrir, par exemple, un vieil ami dans un fonctionnaire de police, mais ce caractère d'« ami » ne coïncide avec aucun élément observable de cette personne, pas plus qu'avec la totalité de ses traits sensibles. Le discernement de mon propre « moi » est du même ordre par rapport à tout ce que je peux trouver chez moi d'observable. L'expérience du religieux également, ne peut venir que comme discernement de l'excès, du « plus » à l'égard de tout le monde et à l'égard de moi-même. Or, comme cet

4. P. RICOEUR, **La métaphore vive,** Paris, Seuil, 1975, p. 318.
5. Cf. I. RAMSEY, **Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases,** London, S.C.M. Press, 1973.

excès n'est identifiable à aucun *objet,* la nature métaphorique du langage permet en tout cas de l'introduire dans notre expérience, précisément en tant qu'expérience d'excès. Dans le paragraphe suivant, nous verrons comment le langage peut même « nommer » d'une certaine façon cet excès.

## mesurer la vérité d'un discours au dépassement qu'il implique

Les réflexions qui précèdent donnent la possibilité à la fois de situer le champ de l'expérience religieuse dans le langage — en ce sens que celui-ci a le pouvoir de manifester plus que le monde est en fait — et d'envisager autrement, à partir de là, le problème de la vérité d'un discours, si l'on sait que tout discours naît non pas d'une coïncidence répétitive mais d'un dépassement. Jamais le langage ne pourra nous dire « comment » est Dieu (illusion descriptive de son registre référentiel), pas plus que, d'ailleurs, il ne sera jamais « littéralement » descriptif à l'égard du monde. Jamais le langage ne pourra se contenter de « répéter » les événements de l'origine dans leur nudité et en dehors de toute « fiction » (illusion répétitive du registre de vérité historique) : « *Même en remontant sans cesse le courant jusqu'aux sources les plus primitives,* écrit M. de Certeau, *en scrutant les systèmes historiques et linguistiques de l'expérience qu'ils cachent en se développant, l'historien ne sait jamais l'origine mais seulement les stades successifs de sa perte* » [6]. Jamais un discours de commentaire ne sera échangeable avec « la » vérité du discours qui lui sert de base (illusion substitutive du registre de vérité interprétative) : discours toujours « ajouté » à un autre discours, il ne pourra que constituer un *nouveau* champ d'accomplissement du discours qu'il commente.

Comment faut-il alors concevoir la vérité d'un discours religieux, si l'adéquation littérale à son objet ne peut être que sa plus grande illusion ? Car en tout état de cause il est certain qu'aussi bien le fidèle que l'Eglise-institution affirment à tel point la vérité de leur discours qu'ils y engagent la vie. Le dernier paragraphe nous permettra d'envisager une autre façon de penser la « vérification » à l'intérieur d'une croyance religieuse. Mais avant cela, il nous faut entrer plus directement dans la problématique du discours religieux proprement dit.

6. M. de CERTEAU, **L'écriture de l'histoire,** Paris, Gallimard, 1975, pp. 30-31.

# IV

## comment comprendre le discours « symbolique »

Tout ce qui vient d'être dit rappelle la racine symbolique de tout discours et fait entrevoir un déplacement du lieu dans lequel il faut chercher sa vérité.

Mais on ne doit pas oublier que ces considérations ne traitent l'origine de tout discours que d'un point de vue « ontologique », de tout discours. Cela n'empêche pas qu'il y ait, dans notre culture, des discours que nous appelons plus volontiers « symboliques » que d'autres. Autrement dit, en plus de la symbolique fondamentale qui conditionne tout discours, il y a « les » *symboles* à l'intérieur du langage. Nous devons quitter maintenant l'analyse archéologique de la « *parole parlante* », selon l'expression de M. Merleau-Ponty, pour considérer la « *parole parlée* », « *qui fait retomber à l'être ce qui tendait au delà* » [7]. C'est cette parole parlée, faite de mots, parole culturelle et concrète, qu'il importe surtout de considérer lorsqu'il s'agit de distinguer le symbolique de ce qui ne l'est pas, car c'est à l'égard d'elle que le problème de la vérité se pose à nouveau comme problème de référence à un réel.

### symbolique et « parole parlée »

C'est également à ce niveau que « le religieux » pose des problèmes de langage, car en quelque sorte le discours religieux prétend « dire vrai » sur un être qui est plus qu'une région d'excès, un être qu'on nomme individuellement, Dieu, et qui entre de ce fait dans le domaine des objets linguistiques.

Les lignes qui suivent seront consacrées à orienter la solution de ce problème. Elles se laisseront conduire, de façon plus ou moins lointaine, par les recherches de l'ethnologue D. Sperber dans son livre *Le symbolisme en général* [8]. Il s'agira d'appliquer les résultats de ces recherches à la spécificité de notre question.

Lorsqu'une expression linguistique est employée pour parler de « quelque chose » (fonction référentielle), elle peut fonctionner en ligne générale soit en désignant un objet précis dans l'univers de l'expérience mondaine (ex. 1 : « La tour Eiffel se trouve à Paris »), soit en désignant une caté-

7. M. MERLEAU-PONTY, **Phénoménologie de la perception,** p. 229.
8. D. SPERBER, **Le symbolisme en général,** Paris, Hermann, 1974.

gorie de la pensée, c'est-à-dire une catégorie du langage lui-même (ex. 2 : « Tour est un substantif féminin » ; ex. 3 : « Un célibataire n'est pas marié »). On parlera pour le premier exemple d'un mode « synthétique » ou « empirique » de fonctionner du discours. Pour les deuxième et troisième exemples, on parlera d'un mode « analytique » ou « méta-linguistique ».

Or, il existe des expressions qui ne peuvent être cataloguées ni dans l'un ni dans l'autre mode de fonctionnement linguistique, c'est-à-dire : a) elles ne sont pas analytiques (elles ne parlent pas des catégories), b) tout en ayant une allure empirique, elles ne parlent d'aucun objet expérimentable dans le monde. En voici quelques exemples :

ex. 4 : « Et ce long amour bleu que j'ai bu dans tes yeux ».

ex. 5 : « La mère de Jésus était vierge ».

ex. 6 : « Les esprits des ancêtres se nourrissent du sang des victimes qu'on leur sacrifie ».

ex. 7 : « Tout ce qui est lié par vous sur la terre sera lié au ciel ».

## tout discours n'est pas un « symbole »

On appelle couramment ces expressions « expressions symboliques ». Si, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, tout discours a une naissance symbolique, il est vrai aussi que tout discours n'est pas un « symbole ». Les premiers exemples que nous avons évoqués (ex. 1-3) gardent toujours, en tant que « parole parlée », la tendance — jamais absolument accomplie — à représenter littéralement le monde (ex. 1) ou les conditions « mondaines » du langage (ex. 2 et 3). Les expressions dites « symboliques » (ex. 4-7), en revanche, par le fait de ne trouver aucun correspondant dans le monde de l'expérience, ont, entre autres, la fonction de ramener tout langage à ses origines transgressives par rapport à l'être du monde, et à pousser la quête de la vérité plus dans un accomplissement subséquent que dans une coïncidence avec un état du monde.

Il est clair que le discours religieux appartient à cette manière de fonctionner. Il ne parle pas des catégories mais du « réel », mais ce « réel », par essence, « n'est pas de ce monde ». Il se situe dans cette zone limite que le langage a le pouvoir de nommer sans situer. Reste alors la question de savoir si tout discours symbolique est religieux et si tout discours religieux est symbolique.

## fonctionnement de la connaissance dans le dispositif symbolique

Mais avant de répondre à la question susdite, il sera utile de décrire, en suivant Sperber, le fonctionnement de la connaissance dans le dispositif symbolique. La description de la symbolique en tant que dispositif de connaissance permet de la saisir non seulement à partir de ses conditions de réception, mais également à partir de ses conditions de production. Pour cette description, Sperber part de la distinction entre *mémoire active* et *mémoire passive.*

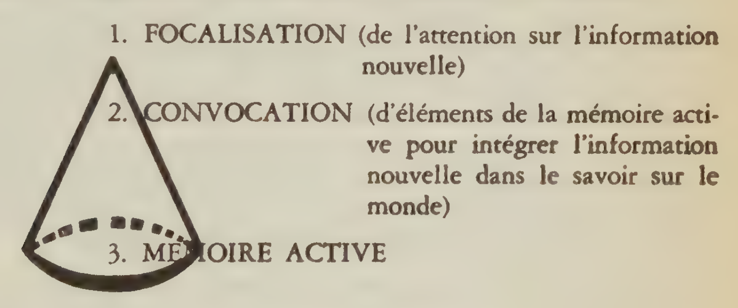
La *mémoire passive* est constituée par l'ensemble d'informations stockées après chaque expérience. La *mémoire active* constitue cette partie de la mémoire qui est mobilisée ponctuellement lorsqu'une information nouvelle se présente. Concrètement, lorsque j'entends une phrase : « ton père viendra demain », mon mécanisme intellectuel consiste à établir un lien entre l'information nouvelle (peut-être est-ce la première fois que j'entends cette phrase) et ce que ma mémoire peut apporter comme représentation de ce qui m'est dit (le souvenir empirique qu'appelle chaque vocable et les traits sémantiques qui permettent aux vocables de s'articuler ensemble). C'est grâce à cela que je peux comprendre la phrase et agir en conséquence. En élargissant une comparaison chère à Sperber, on pourrait dire que le fonctionnement de la mémoire active est comme la consultation d'un fichier dans une bibliothèque. Dès que le nom d'un livre — même nouveau pour moi — m'est donné, je peux, en sachant qu'à chaque fiche correspond un livre dans les rayons, être immédiatement renseigné et reconnaître l'existence de ce livre. Dans ce cas, et en continuant sur la même comparaison, la mémoire passive correspondrait au dépôt des livres : c'est le stockage de toutes les expériences eues précédemment qui demeurent disponibles, même lorsqu'elles ne sont pas mobilisées par la mémoire active en vue de la reconnaissance d'une nouvelle information.

## deux modes différents de fonctionnement de la connaissance

Voyons, sur cette base, comment fonctionne la connaissance devant une expression directement référentielle (portant sur le monde ou sur les catégories) et devant une expression « symbolique ». Dans les deux cas, on peut reproduire le processus de connaissance par la figure d'un cône. Dans le cas d'une expression directement référentielle il y aurait, au sommet du cône, l'information nouvelle, devant laquelle l'opération in-

tellectuelle est de *focalisation* (je fixe l'attention sur le contenu de la phrase : « ton père viendra demain »). A la base du cône il y a la *mémoire active,* qui apporte les informations dont je disposais à l'avance et qui me permettent de reconnaître le contenu de la nouvelle expression. Entre ces deux postes se produit une opération de transition : c'est celle qui assure la correspondance entre la mémoire active et l'information nouvelle. On peut appeler cette opération *convocation.* Par elle, chaque représentation de la nouvelle information fait surgir un contenu de souvenir empirique. Ces représentations fonctionnent donc comme les fiches de la bibliothèque, et l'opération de convocation permet d'attribuer à chaque fiche un livre concrètement existant. C'est le mécanisme par lequel la nouvelle information « passe » sans problèmes et nous devient familière.

*figure 1* : cône de la connaissance directement référentielle



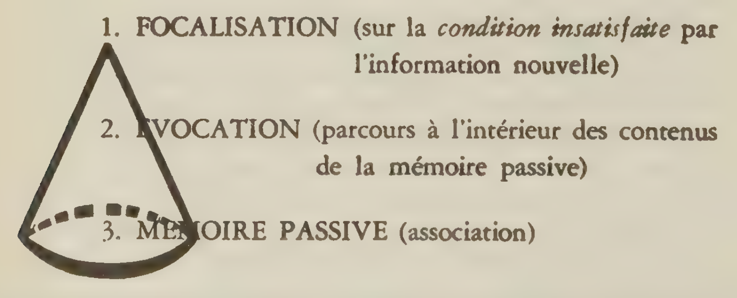

Mais il arrive qu'il y ait des expressions ne convoquant aucune expérience adéquate dans la mémoire active ; il n'y a pas de livre correspondant à cette fiche. Par exemple dans les expressions « amour bleu » ou « vierge mère », la reconnaissance de leur correspondance à des faits du monde échoue en quelque sorte. Mais cet échec du dispositif de représentation n'est pas l'échec du dispositif de connaissance. Une autre opération se déclenche alors qui interprète « symboliquement » l'expression reçue. Cette opération peut également être décrite au moyen d'un cône (voir fig. 2). Au sommet de ce cône il y aurait à nouveau une opération de *focalisation.* Seulement, cette focalisation ne porte pas sur l'information nouvelle, mais sur l'« irrégularité » qu'elle présente, c'est-à-dire sur la condition insatisfaite pour trouver un référent direct. En quelque sorte, l'expression qui apporte l'information nouvelle est *mise entre guillemets,* comme si elle était une citation ou une partie d'une expression plus longue. Précisément, pour Sperber, la connaissance symbolique ne s'intègre à la connaissance du monde (qu'il appelle connaissance « encyclopé-

dique ») que comme partie d'une connaissance plus vaste. Linguistiquement parlant, l'expression interprétée symboliquement s'intègre à la connaissance du monde comme expression mise entre guillemets et faisant partie d'une phrase plus vaste qui l'intègre, par exemple :

« " Marie est vierge et mère " est un dogme de la foi ».

C'est donc la phrase (d'habitude implicite) qui est censée contenir l'expression symbolique, qui intègre celle-ci en même temps à l'expérience du monde. Mais revenons à notre nouveau cône qui représente le dispositif symbolique de connaissance. Au sommet, la *focalisation* se fait sur la difficulté de l'expression à s'intégrer aux expériences concrètes du monde (la « condition insatisfaite »). A la base, il n'y a plus comme dans le cas précédent, le système de correspondances de la mémoire active, mais la *mémoire passive,* c'est-à-dire le stockage complet, capricieux dans son ordonnance et sous quelques aspects « collectif », de toutes les expériences, même de celles qui n'ont jamais été « convoquées ». Au milieu, l'opération de médiation n'est plus celle de convocation, qui appelle des souvenirs pour légitimer de nouvelles informations, mais celle d'*évocation,* qui peut être décrite ainsi : l'expression donnée n'arrive pas à tirer de la mémoire une information précise, alors elle établit une sorte de promenade *sans fin* à l'intérieur de la mémoire passive.

***Figure 2 :*** **cône de la connaissance symbolique**




Ce parcours dans la mémoire passive prend la forme de l'*association* et non plus celle de la *représentation.* Etant donné que dans ce cas l'attention n'arrive jamais à s'apaiser dans une expérience mondaine précise, c'est dire qu'elle renvoie la nouvelle information ouvrir des sentiers à l'intérieur des contenus disponibles dans la mémoire passive, sans qu'aucun d'entre eux ne coïncide avec l'expression donnée.

## la représentation symbolique : un champ d'évocation

Cette remarque est d'extrême importance pour ce qui nous intéresse ici, c'est pourquoi elle demande à être éclaircie davantage L'image de la bibliothèque nous sera à cet effet très utile. Il a été dit plus haut que la mémoire *active* fonctionne comme le fichier des livres et que la mémoire *passive* fonctionne comme la salle de dépôt. Une différence fondamentale entre ces deux lieux est à relever ici : dans le fichier, les noms des livres suivent un ordre établi (par auteur, par thème) qui ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre des livres dans le dépôt. Là les livres sont placés selon d'autres critères : critère d'appartenance à une même collection, critère de dimension du volume, etc. Lorsqu'un lecteur obtient la permission de passer directement aux rayons du dépôt, il a des chances de se laisser conduire par sa curiosité vers d'autres ouvrages que celui qu'il cherche, et qui peuvent apparemment ne pas avoir une liaison directe avec son thème. Sa recherche deviendra plus laborieuse, moins précise et sans doute moins prévisible, mais elle peut en définitive être plus riche que la connaissance qu'il obtient à partir d'une commande suivant le fichier.

Revenons maintenant à nos deux types de connaissance. Un discours interprété *non-symboliquement* fonctionne selon un système de références semblable au fonctionnement du fichier : à chaque représentation correspond une réalité dans le monde ou une donnée dans la mémoire ; l'opération de convocation permet précisément d'établir ce rapport. En revanche, un discours interprété *symboliquement* donne en quelque sorte accès à la salle de dépôt ; là, l'opération d'*évocation* fait agir la focalisation comme une torche qui éclaire quelques rayons de la bibliothèque, et l'attention les parcourt de manière individuelle et inédite. Comme dit Sperber, « *il est essentiel de comprendre qu'une représentation symbolique détermine une condition focale, détermine un champ d'évocation, mais ne détermine pas le parcours de l'évocation* » [9]. C'est cette remarque qui nous permettra d'éclaircir, dans le paragraphe suivant, la portée de l'universalité d'une affirmation religieuse, qui est par nature symbolique : cette universalité ne pourra jamais concerner le parcours d'évocation.

## sur la nature du discours symbolique

Avant d'arriver à ce thème, faisons une série de constats (que nous ne pourrons pas traiter en détail) sur la nature du discours symbolique, constats qui découlent des observations qui viennent d'être faites.

9. **Ibid.**, p. 134.

1. Les propositions empiriques, qui concernent directement le monde de l'expérience, impliquent et excluent nécessairement d'autres propositions empiriques (l'affirmation que quelqu'un est mon père implique l'affirmation que je suis son fils et exclut l'affirmation qu'il soit le mien). En revanche, la cohérence des propositions symboliques est d'un autre ordre : celles-ci peuvent coexister avec des propositions empiriques qui les contredisent.

2. Une proposition symbolique ne fonctionne pas comme un *signe* (dans lequel un signifiant renvoie à un signifié conceptuel précis et à un référent dans la réalité extérieure), même pas comme un signe à double signifié ou à double référent (cf. les définitions classiques du symbole). L'image de la bibliothèque nous montre clairement son type de fonctionnement : ce n'est pas comme une fiche qui renvoie à un livre précis (voilà la fonction du *signe*), mais comme un livre qui renvoie, par association, à l'ensemble du rayon qui le contient.

3. Toute réalité — tout signe également — peut devenir symbolique dans la mesure où elle est reprise par le dispositif de connaissance qui vient d'être décrit, qui en quelque sorte la « met entre guillemets » et la place dans un contexte inhabituel. Plutôt que sur un écart des signifiés, la symbolique, on le voit, joue sur un écart des contextes.

4. Pour cette même raison on peut dire, au risque de choquer nos habitudes, qu'un symbole *en soi* n'existe vraiment pas. Il n'existe que des « ensembles », des « articulations » symboliques, et il est impossible de comprendre un élément symbolique (un « symbole ») sans le replacer (et *se placer*) dans l'ensemble dont il fait partie.

5. Etant donné qu'une expression ou proposition symbolique ne fonctionne pas à la manière d'un signe, son « commentaire », même s'il prend la forme conceptuel, ne pourra jamais constituer une « traduction » qui pourrait se substituer à la formulation symbolique. Il n'existe pas de commentaire « méta-symbolique ». Le commentaire d'un symbolisme ne peut fonctionner que comme *prolongement* — lui aussi symbolique — de celui-ci, et jamais comme un décryptage de sa signification cachée : « *toute clé des symboles fait partie du symbolisme même* » [10]. Lévi-Strauss est conscient de ce principe lorsqu'il appelle son travail sur les mythes « *un nouveau mythe* » [11]. Dans notre cas, ce principe aide à comprendre le statut du « dogme » par rapport au discours de base qu'il est censé com-

10. **Ibid.**, p. 62.

11. **« Ainsi ce livre sur les mythes est-il, à sa façon, un mythe »**. C. LEVI-STRAUSS, **Le Cru et le Cuit**, Paris, Plon, p. 14.

menter « en vérité ». Il serait illusoire de considérer une déclaration dogmatique comme la « traduction » conceptuelle et « non-symbolique » du contenu symbolique que présente le discours premier de la révélation. Cette opération est impossible puisqu'il est de l'essence du symbole de n'être ni traduisible ni paraphraséable. Ainsi, tout spéculative et conceptuelle qu'elle puisse être, une telle déclaration dogmatique ne sera qu'une *prolongation* du symbolisme premier, symbolique elle aussi, et demandant à être comprise symboliquement.

6. Ce qui précède permet de répondre à la question : *tout discours religieux est-il symbolique ?* Reste maintenant la question complémentaire : *tout discours symbolique est-il religieux ?*

## symbolisme de la figure, symbolisme de la croyance

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de distinguer le symbolisme de la *figure* de celui de la *croyance.* Expliquons-nous.

L'expression « *Je me suis brisé sur les rochers de mon corps* » est sans doute à interpréter symboliquement. C'est ce qu'on appelle une « figure » poétique (une métaphore), appartenant en l'occurrence à un poème de P. Eluard. Voici maintenant un exemple d'expression symbolique de « croyance » : « *A ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu* » (Jn 1, 12-13). A l'intérieur des guillemets, ces expressions fonctionnent strictement de la même façon. La différence entre les deux est dans la connaissance qui prend ces expressions et les intègre à l'expérience du monde. Si on appelle « a » la première expression, et « b » la deuxième, la différence d'intégration se voit dans la phrase qui est supposée prolonger la mise entre guillemets.

— Dans le premier cas on suppose : « a » *est une figure.*

— Dans le deuxième cas on suppose : « b » *est vrai.*

La différence donc entre un symbolisme de figure et un symbolisme de croyance (auquel appartient tout symbolisme religieux) est dans le commentaire implicite qui reconnaît la figure comme figure et qui présente le contenu de la croyance comme une proposition vraie, aussi vraie que les propositions les plus empiriques, sans toutefois entrer en rapport d'implication ou d'exclusion avec celles-ci. Sperber fait une application de ce principe à la lecture de l'Evangile par un chrétien :

*« Une croyance peut à la limite devenir une figure, et inversement, sans que son expression change. Seul le commentaire encyclopédique, et avec lui le statut conscient, seront nécessairement altérés. Entre croyance et figure, on conçoit alors, conformément à l'expérience, toute une série d'états intermédiaires ou même une indétermination. Un chrétien, par exemple, peut hésiter entre une interprétation littérale et une interprétation figurative de l'Eucharistie, des miracles, etc. Si* p *est un énoncé des Evangiles, il n'est pas nécessaire au chrétien de tenir « p » pour vrai. Il suffit de « " p " est la parole de Dieu » est vrai. »*[12]

Sperber affirme à la même page que les croyances « *ne sont symboliques qu'inconsciemment* ». Il faut entendre par là que le croyant, *en tant que croyant,* considère consciemment sa croyance comme faisant partie de son savoir empirique ordinaire. Ce n'est que lorsqu'il se place en dehors de son statut de croyant — en tant qu'anthropologue, par exemple — qu'il devra parler de sa croyance comme d'un savoir symbolique dont le contenu fonctionne comme celui de la figure poétique. En d'autres termes, lorsque je dis : « la virginité de la Mère de Jésus *est un symbole* », je me désinvestis (ne serait-ce que méthodologiquement) de mon statut de croyant. La condition symbolique de ma croyance étant devenue consciente, celle-ci passe à fonctionner comme une figure. Elle ne fonctionnera comme croyance que lorsque j'affirmerai : « la virginité de la Mère de Jésus *est vraie* ». Il faut, en outre, remarquer que le terme de « croyance » n'épuise pas la définition du symbolisme religieux. Il ne fait que situer la foi religieuse à l'intérieur d'un champ qui est celui de la symbolique d'*appartenance,* et qui peut être aussi politique, sportive, etc. Le religeux n'est jamais définissable à partir du seul fonctionnement du discours ; il y a un indispensable élément de « contenu » que nous ne pouvons pas étudier ici.

## V

## le problème de l'universalité

Ce détour considérablement long par ce que la science de la symbolique peut apporter à la réflexion religieuse nous permettra de jeter un regard nouveau sur les deux éléments du titre de cet article qui font problème : l'*universalité* et la *vérité* d'une croyance religieuse. Cela constituera le thème de ces deux derniers paragraphes.

12. Ibid., p. 118.

Commençons par la question de l'*universalité*. Le phénomène que nous essayons d'étudier est celui d'une communauté de croyance (ou de « foi »), basée donc sur une symbolique commune. L'entrée rituelle d'une personne dans la communauté chrétienne ne va pas sans une profession du « symbole » commun, par lequel le néophyte s'approprie une mémoire collective et en prend la responsabilité. On peut dire que l'existence d'une religion de valeur universelle pose le problème de l'existence de symbolismes universels.

## symbolisme et universalité

Que peut-il y avoir d'universel dans un symbolisme ? Un regard sur la constitution du cône de la connaissance symbolique — et un rappel de la métaphore de la bibliothèque — peut nous aider à répondre à cette question. On peut dire avec Sperber que dans le cas d'un symbolisme dit « universel », est seulement universelle la *focalisation,* c'est-à-dire l'attention portée sur son expression, ou plutôt sur l'inadéquation de celle-ci pour devenir une représentation *empirique* « normale » (son inadéquation à l'expérience doit être, en conséquence, universelle). Cette focalisation éclaire un *champ d'évocation* (composé soit de souvenirs, soit d'imaginaire) à l'intérieur de la mémoire passive des sujets (on peut dire qu'elle éclaire certains rayons de la bibliothèque...). Ce champ d'évocation n'est plus universel : il est *culturel.* Autrement dit, la mémoire passive fonctionne également comme mémoire collective pour les personnes appartenant à une même culture, à une même race, à un même milieu. La transgression cognitive opérée par une formule symbolique renverra ainsi à un même champ d'évocation chez des individus appartenant à une même communauté culturelle, mais elle éclairera d'autres champs chez des communautés ayant d'autres intérêts. Mais il est capital de remarquer, finalement, qui si le champ d'évocation est culturel, le *parcours d'évocation* qu'on fait à l'intérieur de ce champ éclairé (le passage associatif que l'on fait d'un livre à un autre dans un rayon déterminé de bibliothèque) est toujours *individuel* : « *Le symbolisme culturel,* affirme Sperber, *crée une communauté d'intérêts mais non pas d'opinions* » [13].

## le statut du dogme dans l'église

Ces conclusions sont particulièrement éloquentes pour aider à saisir le statut du « dogme » dans l'Eglise. S'il cherchait à s'imposer comme la « traduc-

13. Ibid., p. 149.

tion » de l'Evangile selon sa signification universellement et empiriquement exacte, il serait à refuser comme une tromperie et comme une aliénation du symbolisme. Mais la théorie de Sperber suggère une autre façon de le comprendre, qui consiste à l'incorporer à la symbolique dont il constitue le commentaire. Alors il lui restera toujours une façon possible de fonctionner universellement. Comme celle de la Bible qu'il commente, son universalité serait celle de la focalisation, c'est-à-dire celle de l'effet produit sur l'attention par son expression littérale. Mais cette focalisation sur une expression littérale de nature symbolique ne renvoie à aucune réalité empirique. Au contraire, elle produit des champs différenciés d'évocation, d'après les communautés culturelles qui la reçoivent ou la récitent. Et, même à l'intérieur de cette différenciation, le parcours dernier ne pourra être qu'individuel. Une formulation dogmatique sur un symbole de la foi servira toujours à préciser des champs d'évocation ; à la limite elle servira à éviter l'arbitraire et à raccourcir les différences des champs. Jamais en tout cas elle ne pourra être « la seule interprétation » de la signification d'un symbolisme de la foi.

L'universalité de l'Eglise, l'originalité des Eglises locales, la liberté individuelle du chrétien peuvent sans doute trouver une explication nouvelle dans cette théorie du symbolisme.

## VI

---

## la vérification dans la foi

Après avoir essayé de décrire les implications de l'universalité de la symbolique religieuse, il nous faut revenir brièvement sur le problème de sa *vérité.*

Nous avons vu qu'est essentielle au symbolisme de croyance l'affirmation par le croyant de la vérité « réelle », et non seulement « imaginaire » de ce qu'il exprime dans sa foi. Il ne renoncera pas, au nom de sa foi, aux lois de la nature qui disent, par exemple, que *tout* homme naît d'une mère et d'un père. Mais il sera en même temps capable de donner sa vie pour des « vérités » évangéliques selon lesquelles « *il y en a qui ne sont pas nés de l'homme, mais de Dieu* » (cf. Jn 1, 13).

Là se pose alors le problème de la *vérification* de ces affirmations. Les lois de la nature sont empiriques et vérifiables. Elles permettent de contredire une éventuelle falsification. Il y a donc des raisons plus fortes que la raison elle-même pour les tenir pour « vraies ». Mais comment *vérifier* la vérité d'un symbolisme ?

## la vérité du symbolisme s'éprouve par le faire

Cette vérification ne pourra jamais être celle du « constat », car la fonction du symbolisme n'est pas de *décrire* mais d'*opérer*. Ne pouvant jamais s'apaiser sur une signification stable, le symbolisme fonctionne en ramenant les sujets qui l'acceptent vers le champ de réalité nouvelle qu'il ouvre et qu'il découvre. Ne pouvant pas fonctionner comme un tableau qui représente le monde, il se présente comme une échelle qui conduit au delà du monde empirique : si le tableau pouvait être l'objet d'un constat de coïncidence avec son modèle, l'échelle ne peut servir qu'a être prise pour monter par dessus elle... Voilà pourquoi ces deux genres de vérifications ne se contredisent pas, même si les *contenus* de ce qu'elles vérifient ont l'air de se contredire.

Une très belle et douloureuse page de l'histoire contemporaine illustre bien cette différence. Le lendemain du putsch militaire chilien, mourait le grand poète révolutionnaire Pablo Neruda. Les postes de télévision du monde entier montraient alors une scène pathétique. Derrière le cercueil du poète marchait une foule immense, les larmes aux yeux. Une seule formule scandée par tout le peuple rompait le silence grave de la cérémonie : une expression dialoguée entre un individu qui appelait et une foule qui répondait : « — Compagnon Pablo Neruda ! — Présent ! — Maintenant ! — Et à jamais ! ». Si en ce moment un journaliste avait demandé à l'une de ces personnes si Neruda était *vraiment mort,* elle lui aurait montré sans difficulté le cadavre du poète. S'il avait demandé, en revanche, si Neruda était *vraiment vivant* comme le répétait le cri de la foule, la réponse aurait été aussi percutante : « Oui, il est vivant maintenant et à jamais, car des hommes qui produisent une telle œuvre ne peuvent pas mourir ». Or, si la vérification de la mort de Neruda était de l'ordre du constatable, la vérification de sa vie pour un « croyant » socialiste était sans doute de l'ordre du *faire,* car pour lui, la vie du poète se perpétue dans la poursuite du mouvement émancipateur que sa parole a déclenché dans le peuple opprimé.

Vérifier sa foi c'est donc, pour le fidèle, « rendre vrai » le dynamisme de cette foi, agir de telle sorte que l'action devienne un champ où sa symbolique puisse être opérante.

## la vérification religieuse implique un faire « utopique »

Mais dire que la vérification religieuse est de l'ordre du faire ne doit pas se confondre avec une trop rapide récupération *éthique* de la vérité religieuse. Il existe un « agir vrai » qui n'est mesurable ni par l'opposition

vrai-faux, ni par l'opposition moral-immoral ; quelque chose comme une ritualisation, comme une « célébration » de la vérité dans laquelle peut se loger une espérance, un agir créateur et non seulement obédientiel, un agir qui donne au dire sa force prophétique, sans réduire la parole à l'usage d'un pouvoir, fût-ce religieux. Une éthique peut sans doute se greffer à cet agir, mais la nature de celui-ci sera toujours différente et préalable ; porté par la parole transgressive du symbole, cet agir sera celui qui tend non pas à se conformer à la réalité actuelle, mais à conformer la réalité avec l'utopie créatrice, voire avec l'espérance, que le discours symbolique de la foi nomme et produit.

Dans une époque comme la nôtre, la vérité a perdu son caractère rituel, célébrant, annonçant, transgressif ; l'agir aussi. Il est normal alors que cette dé-ritualisation du vrai conduise à réduire toute action et tout discours à une conformité. Le « dire universellement vrai » du symbolisme religieux est, cependant, d'un tout autre ordre. Il montre la réalité du monde en lui disant ce qu'il n'est pas, ou pas encore. Vérifier ce symbolisme, c'est parier pour lui en se l'appropriant comme une espérance, c'est le célébrer dans une action qui rappelle au monde ce qu'il n'est pas encore. L'universalité de cette vérité est dans son pouvoir de mobiliser l'homme à la « création », pour que le futur que porte la parole désinstalle le présent de sa résignation positiviste. C'est l'universalité d'une vérité qui nourrit avant d'être celle qui décrit et prescrit, qui sélectionne et qui exclut.

« *Pour moi,* écrit P. Ricœur, *l'espoir est la conviction que l'homme sera toujours accompagné par une parole qui lui donnera d'exister.* »[14]

**ivan almeida**

14. P. RICOEUR, « Hegel aujourd'hui », in **Etudes Théologiques et Religieuses,** 1974/3, p. 352.

# jésus, l'universel du pauvre

*Aujourd'hui, les chrétiens cherchent à mieux comprendre la part de relatif que comporte leur foi. Examen indispensable à une époque où les Eglises se découvrent particulières dans le vaste monde. L'universalité à laquelle elles prétendent ne peut masquer la prétention, l'intolérance ou la méconnaissance d'autrui dont les chrétiens sont souvent les porteurs plus ou moins conscients. Encore faut-il que cette révision ne soit pas trop inspirée par la mauvaise conscience ni trop sollicitée par l'opportunisme. Car, même rendue à une humilité plus évangélique, la vocation chrétienne ne peut remanier arbitrairement son cahier des charges. Au fond, derrière la question de l'universalité ecclésiale, se tient celle, non moins aiguë, de l'universalité reconnue à Jésus par ses disciples. Comment parler de Jésus Seigneur en termes non prétentieux, mais réalistes et honnêtes ? C'est à cette recherche que les pages que voici voudraient s'employer.*

---

Le christianisme ne serait-il pas étrangement poreux ? Son unité de surface n'empêche évidemment pas de notables variations selon les moments historiques et les enjeux culturels ou sociaux où il s'enracine. Mais, parmi les multiples déplacements qui marquent aujourd'hui la foi chrétienne, il en est un qui semble souvent transgresser les limites de l'adaptation normale, voire même d'un éventuel opportunisme. Je veux parler de ces étonnantes inversions, de ces sortes de chassés-croisés que connaissent les pratiques ou les croyances. Un jour, on dit blanc. Le lendemain, on dit noir. Ou peu s'en faut. Un jour, on fait la Croisade. Un autre jour, tout esprit de domination apparemment rentré, on promeut le dialogue et l'échange à égalité. A un moment, on identifie pratiquement christianisme et foi en Dieu. Puis, quelques décennies plus tard, on centre le christianisme sur le seul Christ, abandonnant presque Dieu aux abstractions du théisme ou aux luxes de la spiritualité.

Ces palinodies ont sans doute leurs motifs. Mais ces raisons échappent souvent. Pour être comprises, elles supposent une double et difficile réflexion, sur la conjoncture dont les données ne sont pas toujours immédiates, et sur l'identité du chritianisme dont la cohérence n'est pas toujours perçue. Si bien que les renversements que je viens d'évoquer et qui se manifestent aussi bien en morale, en liturgie et en politique qu'en catéchèse, déconcertent. Ils sont difficilement interprétables dans la logique d'une évolution. Ils surprennent et parfois mettent en cause la signification même de la foi chrétienne. Certains crient à la rupture ou à la

trahison. D'autres s'interrogent sur la malléabilité indéfinie d'une doctrine que l'on disait pourtant déterminée et intégrée.

Dans la ligne du thème général de ce numéro, je voudrais m'arrêter à l'un de ces chassés-croisés troublants. Il touche à l'universalité de Jésus. Et il pourrait bien être significatif des hésitations ou des remous du christianisme contemporain.

## I

## jésus tiraillé entre un renom mondial et un nom particulier

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'universalité de Jésus ne'st pas exprimée de la même façon par tous ceux qui se réclament aujourd'hui de lui.

La plupart d'entre eux formulent leur croyance avec les mots traditionnels. Jésus, pour eux, est Sauveur de tous les hommes. Sa résurrection l'a constitué Seigneur du monde. Il n'y a pas d'autre nom que son nom pour être sauvé. Jésus est la voie, la vérité, la vie. Autrement dit, l'avenir de tout homme. En lui, il est question de tous. Le sort de tous les hommes se joue en fonction de lui. Chacun des hommes n'atteint sa vérité qu'en référence à cet homme inoubliable et unique qui a eu nom Jésus de Nazareth et qui a reçu le nom de Christ en signe de sa portée universelle. Dans cette perspective, on le voit, l'universalité de Jésus est fondamentale. Elle est la forme spontanée de l'acte de foi. Croire en Jésus, c'est croire en un Sauveur mondial et cosmique. Jésus est pour tous. Sa particularité n'est pas niée pour autant. Car le Christ universel est bien identique au prophète de Galilée. Mais cette singularité est seconde par rapport à l'universalité. Elle est d'ailleurs immédiatement prise en elle, marquée par elle. La preuve en est que les traits particuliers de Jésus sont sélectionnés en fonction de l'universel et interprétés en cette perspective. On retient plutôt ce qui est exceptionnel dans l'histoire de Jésus, ses miracles, son autorité de prédicateur. Et l'on déhistoricise certaines de ces données pour les rendre plus exemplaires, plus universellement parlantes. Par exemple, la naissance à Bethléem devient le symbole de la pauvreté et de l'humilité. Et la mort du Christ à Jérusalem perd son contexte politique et prophétique pour tendre à représenter le sacrifice en soi, le don de sa vie par le juste injustement condamné. Ce n'est pas une mort située comme telle et telle qui se trouve ici valorisée, mais la mort généralisée, la mort radicalisée, la mort comme don de soi.

## le malaise actuel

Aujourd'hui, cependant, bien des chrétiens ne se trouvent plus très à l'aise dans ce cadre de pensée. Pour eux, la problématique s'inverse. Ce qui est premier, c'est la particularité de Jésus, son historicité effective et concrète. Ils insistent sur les déterminations qui donnent à Jésus une identité personnelle et singulière. Sa naissance n'est pas une image d'Epinal, promise au succès populaire, mais le début d'une aventure qui déjà ne trouvait pas à s'inscrire dans les espaces et les fonctionnements de la société. Sa mort n'est pas un sacrifice exemplaire, mais l'issue logique d'un risque pris en permanence par le prophète du Royaume dans son opposition aux pouvoirs en place. Sa vie n'est pas d'abord une geste édifiante. C'est une action menée dans un peuple, au milieu de rapports sociaux conflictuels, pour annoncer une possible libération et rendre espérance aux plus pauvres.

Dans cette optique, par conséquent, la figure de Jésus est « reparticularisée ». En deçà de sa réputation mondiale, Jésus retrouve sa singularité. Au moins en principe. Mais, du coup, c'est son universalité qui devient problématique. Comment, en effet, articuler sur la particularité de Jésus ce qu'on dit communément de son caractère universel ? Il y a une césure entre les deux points de vue. C'est d'ailleurs ce que montre la distance, fort soulignée aujourd'hui, entre le Christ Seigneur, théologiquement constitué en référence à la totalité des hommes, et Jésus de Nazareth, historiquement situé en référence à des hommes précis dans un contexte déterminé.

Au fond, la problématique classique se trouve ici renversée. Au lieu de s'établir spontanément au plan de l'universel pour envisager la particularité de Jésus, voici qu'on essaie de rejoindre le témoignage déterminé du prophète de Nazareth, mais en ayant quelque difficulté à le comprendre comme universel. Alors que, dans le premier cas, c'est le caractère déterminé de Jésus qui risque d'être sous-estimé, dans le second cas, c'est son caractère universel qui devient ambigu. Comment, en effet, universaliser la singularité de Jésus, sans faire perdre à celle-ci ses déterminations concrètes et sans donner à cette universalité les marques prétentieuses et illusoires de l'abstraction ou du formalisme dogmatique ?

## notre nom intervient en tiers entre le nom singulier et le nom universel de jésus

La chassé-croisé que je viens de décrire ne se comprend que si l'on élargit son champ. Il ne concerne pas seulement, en effet, deux aspects de Jésus,

l'un et l'autre importants, et que l'on aurait tendance à aborder selon des priorités variables, étant sauve leur relation « dialectique ». Ainsi circonscrit, le terrain serait trop restreint. Et surtout trop abstrait ! Car la partie ne se joue pas simplement avec deux termes christologiques, l'un désignant une singularité et l'autre une universalité. Elle implique un troisième terme, indispensable, qui se glisse entre le nom singulier de Jésus et son nom universel de Christ. Ce troisième nom, c'est celui des hommes qui effectivement se rapportent à Jésus-Christ et qui en affirment l'identité.

Or ce troisième nom est variable. Ce n'est pas un élément constant. Il change selon les époques et les sensibilités. Et c'est à ces modifications qu'il faut imputer le renversement de problématique actuellement en cours au sujet de la singularité et de l'universalité de Jésus. Si l'une ou l'autre n'est plus perçue de la même manière, ici ou là, c'est parce que changent ceux qui en parlent. Ils en parlent autrement parce qu'ils sont eux-mêmes autres.

L'un des changements notables en la circonstance porte sur le sens des institutions. Comme d'autres articles de ce numéro traitent de cette question, je me bornerai à souligner simplement l'impact qu'elle a sur la compréhension de Jésus. Les institutions ont, de fait, une signification classique et positive qui les fait apparaître comme des formes sociales de la liberté et des valeurs. Mais elles ont également une signification critique qui les désigne comme des structures mystifiantes, masquant sous des idéologies justificatrices la violence et la passion, le goût du pouvoir et de l'unité, voire plus simplement le fait établi et l'opinion communément reçue. Or, aujourd'hui, nous sommes tous plus ou moins témoins et acteurs dans l'affrontement qui mesure l'une à l'autre ces deux significations. Et cela, non seulement au plan politique, mais également dans le domaine religieux. L'Eglise, traditionnellement conçue comme Corps du Christ, c'est-à-dire comme forme sociale de l'universel évangélique, se trouve également perçue comme une institution se reproduisant elle-même et assurant ses prétentions au vrai sous le patronage d'un Christ qu'elle sert tout en se servant de lui. Que cela soit en bonne partie inconscient n'enlève rien à l'ambiguïté de la situation. L'universalité ecclésiale, après avoir été jadis célébrée comme un signe majeur de l'Evangile, devient donc pour certains la marque d'une illusion charnelle, naïve ou perverse. Elle semble être, pour l'essentiel, l'absolutisation d'une interprétation de l'Evangile, celle d'un temps et d'un lieu. L'universel serait donc ici l'expression truquée d'une particularité prétentieuse.

### de l'universalité de l'église à celle de jésus

On conçoit que la critique de l'universalité ecclésiale entraîne, par contrecoup, une mise en question analogue concernant l'universalité de Jésus. Cela d'autant plus que l'affirmation de foi portant sur Jésus Sauveur du monde n'a jamais été une formule abstraite ou privée. Elle appelle normalement une mise en œuvre concrète et commune, en l'occurrence ce qu'on appelle la vie ou la mission de l'Eglise. Dénoncer les écueils ou les risques de cette pratique ecclésiale implique donc que soit réexaminée la signification universelle de Jésus. Celle-ci n'est aucunement à l'abri. Elle n'est pas taboue. On ne peut se contenter de refuser l'universalité ecclésiale sans oser poser aussi la question au sujet de Jésus.

Encore faut-il ne pas confondre les deux problèmes. S'ils sont en effet inséparables, ils ne sont pas identiques. Je veux dire que l'universalité de l'Eglise et celle de Jésus ne sont pas du même ordre. Si l'Eglise a quelque vocation à l'universel, c'est parce que Jésus a lui-même, pour la foi chrétienne, une condition dont la particularité n'est pas nouée sur elle-même mais ouverte sur un horizon inattendu. Par conséquent, si l'on ne peut envisager l'universalité de Jésus indépendamment de celle de l'Eglise, donc hors des formes pratiques qu'a prises et que prend le témoignage évangélique dans l'histoire, il ne s'ensuit pas que le débat sur l'Eglise dispense d'un débat sur Jésus. On n'en a pas fini avec la question de l'universalité de Jésus quand on a ouvert le dossier, désormais public et connu, des tentations ou des insuffisances de l'Eglise. Certains aujourd'hui donnent l'impression de l'oublier. C'est peut-être dommage !

## II

## l'universalité de jésus est aujourd'hui mise en cause

Posons donc la question de l'universalité au sujet de Jésus lui-même. Si on le fait, on s'aperçoit vite qu'on ne se trouve pas forcément là sur un terrain plus solide que celui de l'Eglise. Ni non plus en face d'un problème moins débattu.

### une suffisance prétentieuse du christianisme ?

Aujourd'hui, certains redoutent en effet que l'on universalise Jésus d'une manière maladroite et peut-être abusive. Critiques vis-à-vis de l'universalité ecclésiale dont ils contestent les prétentions et les illusions, ils reportent cette méfiance sur ce que l'on dit habituellement de Jésus Sauveur ou

Seigneur. Cela leur paraît exprimer le plus souvent une auto-suffisance de la foi chrétienne qui, sous couvert d'évangélisation et de mission, prétend imposer un Evangile que Jésus lui-même n'a pourtant pas utilisé comme une puissance et une force dominatrice.

En outre, disent-ils, affirmer que Jésus est Sauveur de tous les hommes n'a pas de sens très clair, surtout si l'on se demande comment cela est réellement possible. Au fond, une telle formule est théorique. C'est un discours que les chrétiens, que des chrétiens se tiennent les uns aux autres, qu'ils échangent entre eux, mais qu'ils ne peuvent tenir à d'autres qu'eux. C'est un langage de désir ou de rêve. Ce n'est pas un langage de réalité. Car, en fait, Jésus n'intéresse pas tout le monde. Il n'a pas de rapport effectif, constatable, vérifiable, avec tout homme. Quand on le déclare Sauveur de tous, on le définit a priori, en droit. Ou encore métaphysiquement, ontologiquement. Mais, au plan de l'histoire, il y a un immense décalage entre les déclarations de principe et les vérifications de fait.

Allant plus loin encore, ne faut-il pas se demander si le goût de l'universel, fort prononcé en d'autres temps, n'est pas en train de passer dans le monde actuel ? Certains sont sensibles à cette sorte de dévaluation. Jadis, disent-ils, les valeurs et les vérités étaient spontanément généralisées. Elles ne pouvaient être que pour tous. Leur crédit était cautionné par leur extension. Et cette extension était envisagée a priori. Elle s'imposait indépendamment de toute vérification. Aujourd'hui, cet âge métaphysique s'éloigne de nous. Les valeurs se font plus humbles. Elles n'ont pas besoin d'être universelles pour faire autorité et prendre force. Le brassage du temps présent engendre un relativisme purificateur. Le vrai n'a plus la prétention d'antan. Il est vérité pour moi, pour nous. On ne peut dire en principe qu'il ait aussi sens effectif pour eux, pour d'autres que nous. C'est à voir. Ce ne peut être affirmé d'avance. Dès lors faut-il encore dire que Jésus est universel ? Ce qualificatif qui autrefois assurait son identité risque aujourd'hui de la masquer. En restant singulier, Jésus semblerait mieux à même d'être reconnu pour ce qu'il est et ce qu'il a voulu être, la manifestation concrète, incarnée et située, du Dieu vivant.

## l'universalité de jésus n'est pas a priori

Je ne veux pas longuement débattre ici avec les positions que je viens d'évoquer. On peut sans doute ne pas les adopter forcément. Certains points seraient à discuter. Par exemple le rapport entre l'universel a priori et l'universel de fait. L'écart qui sépare l'un de l'autre n'a jamais

été méconnu par la tradition chrétienne. Mais on n'en tirait pas jadis les mêmes conséquences. Il était autrefois motif de mission : on voulait inscrire dans les faits l'a priori confessé. Aujourd'hui, cet écart tend à devenir raison d'une reformulation du christianisme en termes moins métaphysiques et plus historiques. En tout cas, quelles que soient les nuances à apporter ou les réserves à faire valoir, un fait s'impose. L'universalité de Jésus ne peut plus s'appuyer sur une compréhension commune et assez immédiate, comme ce fut pratiquement de règle à d'autres époques. Mais cette situation risque d'être ambiguë. Car quelle est l'universalité de Jésus que l'on conteste ? C'est celle qui était communément reçue par les chrétiens d'hier. Autrement dit, c'est une idée liée à un état ecclésial et à une conjoncture socio-culturelle. Dans une Eglise où la mission était vigoureuse et dans une société où les consensus étaient définis et stables, l'universalité était l'indicatif normal du vrai.

Or il n'est pas sûr que cette conception soit fondée sur l'Evangile. Ou encore il n'est pas évident que l'universalité donnée à Jésus par les chrétiens soit exactement celle qu'il a souhaitée pour lui-même.

De même, le procès fait aujourd'hui aux formules qui universalisent Jésus pourrait bien, lui aussi, contourner le témoignage évangélique ou du moins ne pas prendre suffisamment en compte ce témoignage. Alors, en luttant contre une conception a priori de l'universel, la critique serait encore marqué par ce qu'elle dénonce. En refusant cette universalité-là de Jésus, elle oublierait de se demander si une autre universalité n'est pas évangéliquement possible et, dans cette éventualité, si cette autre conception est aussi inquiétante aujourd'hui que la précédente.

Bref, ce qui me semble ressortir avant tout du débat actuel sur la portée de Jésus, c'est que l'universalité mise en question ne peut être définie a priori. Nous ne pouvons éviter de faire retour à l'Evangile pour redécouvrir avec quelque précision ce qu'elle signifie pour Jésus.

## jésus, un particulier original

Qu'en est-il donc de Jésus lui-même ? Assurément, je n'ai pas l'illusion de vouloir rejoindre le témoignage de Jésus, abstraction faite des interprétations diverses et toutes particulières qui l'ont pris en charge et lui ont donné forme dès le Nouveau Testament. Pourtant, si Jésus ne se réduit pas aux interprétations que l'on donne de lui, si sa particularité commence là, on peut essayer de chercher comment et pourquoi les premiers chrétiens et bien d'autres à leur suite l'ont confessé comme Sauveur ou Seigneur de tous les hommes.

Cette recherche est analogue à celle que l'on peut tenter au sujet de la divinité du Christ. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de remonter à partir des affirmations chrétiennes vers les faits, gestes et paroles qui ont pu les motiver. Qui Jésus a-t-il dû être pour avoir de tels disciples ? Qui a-t-il fallu qu'il soit pour que surgisse et s'exprime ce que l'on confesse de lui ? Questions humbles, sans prétention à une objectivité rigoureuse dont le positivisme historique a lui-même fait son deuil. Questions tenaces, permanentes, d'autant plus vives que celui qui les porte se sent impliqué en elles. Car ce ne sont pas seulement des interrogations adressées au passé. Elles portent sur l'actualité. Qui est-il, lui Jésus, pour que moi je sois celui que je suis, son disciple ? Qui faut-il qu'il soit pour que vivent et croient ceux et celles qui, aujourd'hui, croient en lui ?

Dans de telles perspectives, ce qui frappe d'abord, c'est la singularité de Jésus. Et, sur ce point, je me sens personnellement assez en affinité avec le courant de pensée qui, aujourd'hui, accentue de la sorte sa figure. Jésus n'est ni un message ni un système, c'est une série d'événements. Son Evangile est à lire comme une histoire, il n'est pas à résumer ou à construire comme une doctrine. La particularité est ici un propos délibéré : « *Et moi, je vous dis* ». Le prophète personnalise ses actes et ses dires, sans les résorber dans le bien entendu de la tradition ou la généralité du discours commun. Jésus ose être singulier. Son autorité, c'est sa manière unique de se rapporter aux hommes et à Dieu, sans dissimuler ce qu'a parfois d'incongru et de provoquant son attitude. Sa liberté, c'est d'exister sans transaction ni compromis, avec sa vision propre des êtres et des choses, au travers des déboires et des malentendus.

A mon sens, la particularité de Jésus ne se manifeste pas d'abord selon les multiples efforts actuels qui visent à le remettre en son contexte ou à faire apparaître les composantes culturelles et socio-politiques de sa situation historique. Tout cela est sans doute important. Mais ce que Jésus a de propre et de déterminé ne se tient pas en premier lieu dans son environnement. Sa détermination est en lui-même, plus exactement dans la façon qui est la sienne d'habiter sa situation et d'assumer son contexte. Sa particularité ne se trouve pas au bout d'une historicisation toujours hypothétique et limitée. Elle apparaît dans le secret de sa vie et dans celui de sa mort, tels qu'on peut les pressentir à force de le fréquenter. Sa singularité, ce n'est pas le pur caractère événementiel d'une existence déterminée, c'est l'orientation risquée, audacieuse et fidèle, d'une liberté pour Dieu et pour les autres.

Toutefois, cette orientation originale deviendrait simple affirmation abstraite si elle était déliée des événements où elle s'inscrit concrètement.

Telle est bien la conviction des évangiles. On ne comprend l'inspiration de Jésus qu'en comprenant ce qu'il a fait. On ne découvre le sens de sa liberté qu'en percevant peu à peu comment il l'a exercée. Pourquoi cette mémoire évangélique des circonstances, des rencontres du prédicateur galiléen, de certains de ses actes caractéristiques, de certains de ses propos décisifs ? C'est parce que l'axe de la liberté de Jésus n'est pas immédiatement manifeste. Il y a une ambiguïté dans l'existence du prophète du Royaume. Son action ne se laisse pas classer facilement. Cela, il le sait. Il le veut. Mais cela signifie qu'il est irréductible à quelques formules spirituelles ou doctrinales. On ne découvre le sens de sa liberté qu'en interprétant un certain nombre de faits et de propos dont l'ensemble ne prétend pas à une cohérence totale, mais permet plutôt de faire un parcours, de suivre une trace et ainsi de devenir disciple.

## jésus a sa façon d'être particulier

Finalement, la particularité de Jésus me semble avoir deux caractéristiques essentielles à partir desquelles doit être envisagé tout ce qui peut être éventuellement avancé au sujet de l'universalité du Christ.

Tout d'abord, cette particularité est voulue. Autrement dit, c'est une liberté et par conséquent une originalité. Aussi Jésus n'est-il pas suffisamment identifiable par les coordonnées générales de l'existence humaine, celles que l'on se plaît parfois à énumérer aujourd'hui pour s'assurer qu'il est bien « comme nous ». Qu'il soit né, qu'il ait vécu, aimé, souffert, travaillé, hésité, risqué, qu'il ait connu la mort, cela le fait bien l'un d'entre nous. Mais cela ne dit sa singularité que de façon incomplète. A la limite, cette perspective trop générale fait de Jésus un cas d'espèce, un élément dans un champ défini avant lui, une détermination entrant dans la généralité de la condition humaine. L'universel, alors, n'est pas à chercher en lui. Il est dans l'humanité à laquelle Jésus participe. Or l'Evangile voit les choses autrement. Selon le témoignage évangélique, si Jésus est homme, il l'est d'une manière étonnante. Et c'est cet écart qui est parlant. C'est cette singularité originale qui est universalisable.

Que signifie cette universalisation ? La seconde caractéristique de la particularité de Jésus fournit sur ce point difficile un début de réponse. En effet, la particularité de Jésus n'est pas une donnée dont il suffirait de prendre acte. Elle est à interpréter. Elle n'est pas immédiatement claire. Elle est ambiguë et son sens ne s'impose pas. De fait, plusieurs interprétations concurrentes ou complémentaires sont possibles. Plusieurs réponses se présentent en face de la question : « *pour vous, qui suis-je ?* ». Par

conséquent, si Jésus est universel sur la base de ce qui est en lui le plus particulier, c'est dans la mesure où il est interprété. Son universalité ne nous trouve pas passifs. Elle ne se réalise pas sans nous.

## III

## comment jésus peut-il être universalisé ?

Reste à savoir de façon plus précise comment peut s'opérer le passage entre la particularité et l'universalité de Jésus.

Ce qui me frappe, c'est que ce passage est effectué par Jésus lui-même. Non, certes, par lui tout seul. Je viens de souligner que sa particularité est à interpréter et qu'elle ne peut être universalisée sans nous. Mais ce qui est clair dans l'Evangile, c'est que Jésus n'est pas enfermé dans sa particularité. Il est ce qu'il est, il est lui-même. Mais cette singularité qui est le premier mot de lui-même n'en est pas le dernier. Jésus ne fait pas de son identité personnelle une possession privée sur laquelle il se replierait. Tout au contraire, ce qui en lui est le plus particulier est ce qui lui permet de s'ouvrir à d'autres que lui. Sa particularité est ouverte. Elle est capacité de relation.

A la limite, tout cela pourrait être assez banal. Surtout si l'on envisage cette expérience humaine qui fut celle de Jésus comme un exemple moral ayant du répondant en chacun et donc imitable par tous. En fait, il y a plus dans la particularité relationnelle de Jésus. Ce qui compte, ce n'est pas qu'il ait été ouvert à d'autres que lui, c'est sa manière de vivre cette ouverture.

### une certaine manière d'être ouvert aux autres

Ici, l'Evangile ne manque pas de précisions. Il indique les grands traits d'un comportement libre et décidé. Jésus ne définit pas a priori le champ de ses relations. Il refuse les barrières raciales, ethniques, culturelles et religieuses. Il aborde la Samaritaine tout comme il fréquente les publicains et les prostituées et tout comme il guérit les lépreux ou le serviteur d'un officier étranger. On se trouve à ce plan en face d'une universalité élémentaire mais assez radicale, celle de la non-exclusion. Personne n'est en droit disqualifié pour entrer en communication avec Jésus. Formulée en langage positif, cette attitude signifie que le prophète du Royaume a une ouverture indéfinie, c'est-à-dire sans conditions et sans limites. Il est venu pour rassembler les nations du levant et du couchant, il invite à

aimer même ses ennemis, finalement il donne sa vie *« pour les nombreux »*, en signe d'Alliance définitive.

Cette universalité de non-exclusion peut, il est vrai, sembler un peu vague. A force d'ouverture, elle risquerait presque de se diluer dans l'indéfini des bons sentiments. Aussi bien l'Evangile la précise-t-il sans ambiguïté. Si Jésus est disponible pour quiconque, si la relation avec lui est à cause de lui toujours possible, cela se vérifie en quelques cas symboliques. Homme pour tous, Jésus est d'abord présent pour quelques-uns, ceux qui ont besoin de médecin, les brebis perdues, les pauvres et les prostituées. Ces relations-là sont privilégiées dans l'existence évangélique. Elles vérifient en quelque sorte le sérieux de l'ouverture à quiconque. Et d'ailleurs elles en indiquent le prix. Car de telles relations dérangent l'ordre établi, la cohérence sagement réglée des communications sociales. La mort du prophète ne peut que s'ensuivre. Pour rendre impossible son universalité inquiétante, les adversaires de Jésus éliminent sa particularité. Ils le tuent.

## une universalité de visée et de désir communicative

S'il y a donc une universalité dans les relations de Jésus, c'est à titre de visée ou de désir, mais non à titre de réalisation achevée. On ne laisse pas Jésus devenir universel. On exclut celui qui a voulu privilégier les exclus. On rejette celui qui a voulu se faire proche des rejetés. C'est dire que l'universalité de Jésus ne se vérifie jamais totalement dans les faits. Ce n'est pas une question de fait. C'est une affaire de choix et de foi. C'est une manière de voir et de faire le monde qui porte atteinte aux normes courantes de la vie sociale. L'universel évangélique est lié à la nouveauté de l'Evangile.

Il faut ajouter que cette nouveauté, présente en Jésus avec son idéal étonnant et ses risques manifestes, est communicable à quiconque le désire et le veut. Voilà qui n'est pas moins significatif. Si Jésus entre en relation, s'il donne accès à sa manière de communiquer, ce n'est pas pour en rester là. Il rend le fils de la veuve à sa mère, il renvoie le jeune homme riche à sa décision, il envoie ses disciples et amis annoncer eux aussi le Royaume. Autrement dit, Jésus est un initiateur. S'il est ouvert aux autres de façon inconditionnelle, déterminée et risquée, c'est pour que d'autres, à leur tour, connaissent et pratiquent cette manière de vivre. A travers des rencontres forcément limitées, Jésus vise une forme généralisée de relations, la communion dans le Royaume. On touche ici à un autre palier de l'universalité évangélique. C'est son caractère d'os-

mose ou de diffusion. Chacun est appelé à la vivre après avoir expérimenté dans la rencontre avec Jésus qu'elle était possible. Le maître s'efface. « *Il vous est bon que je m'en aille.* » Mais son Esprit demeure. Jésus cherche à être universel en universalisant ses disciples.

## IV

---

## jésus ressuscité garde-t-il une universalité de pauvre ?

Je viens d'analyser la façon dont Jésus semble avoir vécu une universalité voulue, mais pauvre, limitée et inachevée. Cela s'est passé avant Pâques. Mais on peut se demander à juste titre si la Résurrection pascale n'a pas modifié radicalement la situation. Le Seigneur auquel adhèrent les premiers chrétiens après Pâques et Pentecôte prend une envergure cosmique. Comme le dit l'hymne de l'épître aux Philippiens, « *Dieu lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom* ». Toute langue est appelée à proclamer « *de Jésus-Christ qu'il est Seigneur à la gloire de Dieu le Père* » (Ph 2, 9 et 11). C'est en fonction de ce Christ Seigneur qu'en fin de compte tous les hommes seront jugés, affirme saint Matthieu au chapitre 25. « *Tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre.* » (Mt 28, 18)

### la seigneurie du ressuscité n'est pas affaire de mythologie prétentieuse

Qui ne voit le problème ? Tout se passe comme si Pâques substituait à l'humble universalité du Jésus prépascal une seigneurie inconditionnelle et absolue, celle précisément que certains aujourd'hui estiment prétentieuse et incompréhensible.

Sans nier la difficulté, je voudrais examiner de plus près comment l'universalité de Jésus se trouve transformée par la Résurrection pascale. Afin d'éviter quelque simplification excessive, mais aussi quelque majoration abusive de la foi chrétienne.

A Pâques, assurément, Jésus est reconnu comme Seigneur. Désormais, affirme l'Ecriture, il n'est pas d'autre nom que le sien qui puisse être un nom de salut. Le Ressuscité est Sauveur de tous les hommes. Il est au cœur du monde. Il a la possibilité de se rapporter radicalement à tout être existant. En lui l'universalité du Dieu vivant est mystérieusement présente. Le rapport que les hommes ont avec Dieu dans leur existence quotidienne est identiquement un rapport qu'ils entretiennent avec Jésus Seigneur, quand bien même ils ne le connaissent pas. Car le Christ de

Pâques intervient dans notre existence à un niveau plus foncier que celui de la connaissance et des formes religieuses

Mais que signifie cette universalité ? Ou bien nous la comprenons abstraction faite de l'universalité prépascale de Jésus. Et alors, effectivement, elle risque bien d'être colorée par des représentations imaginaires peu évangéliques. Ou bien nous l'envisageons sans oublier l'expérience de Jésus avant Pâques. Et alors l'universalité du Ressuscité n'apparait pas comme une affirmation mythologique ou prétentieuse, mais comme la continuation de ce que Jésus a expérimenté avant sa Résurrection. Pâques, en effet, ne constitue pas une rupture dans l'existence du Christ. C'est la manifestation pour la foi de la portée de son expérience historique. A Pâques, Dieu lui-même assume expressément et valide le projet de son Fils. Le mystère pascal, c'est l'expression de ce que Jésus vivait quotidiennement et obscurément avant sa mort. C'est l'acte par lequel Dieu atteste que Jésus n'a pas fait fausse route en vivant ses rencontres avec le style d'universalité qui lui tenait à cœur

## l'universalité de jésus ressuscité n'a de sens que pour la foi pascale

De fait, après Pâques, l'universalité de Jésus garde, pour l'essentiel, les mêmes traits qu'avant Pâques. Jésus est pour tous. C'est-à-dire qu'aucune circonstance ne peut empêcher d'accéder à lui. Mais sa solidarité universelle n'est pas vérifiable. Apparemment même, elle ne se réalise pas. Ou, du moins, on ne voit pas comment le Ressuscité peut être effectivement en relation avec tout homme. On peut bien le dire, mais nul n'est à même de se représenter cette affirmation et d'en comprendre exactement la portée. Et c'est précisément ce non-savoir qui, ici, devrait exclure toute prétention. Une telle ignorance est statutaire. Elle fait partie de la condition croyante. Les chrétiens affirment la seigneurie pascale de Jésus sans pouvoir lui donner un contenu concret et historique. Ils n'ont pas prise sur elle. Ils croient en Jésus Seigneur de tous les hommes, mais ils ne sont pas en mesure de transformer leur acte de foi en savoir.

Toutefois, il y a une différence notable entre l'expérience de l'universel que Jésus connut avant Pâques et celle que lui reconnaissent les chrétiens depuis sa Résurrection. Avant Pâques, son option de communion généralisée entre les hommes pouvait sembler vouée à l'échec et se colorer du rose de l'utopie. Depuis Pâques, cette même option n'est sans doute pas plus vérifiée. Mais l'incertitude qui l'affectait est levée pour les croyants. Ils ne voient pas comment il est possible que la manière de vivre qui fut celle de Jésus soit universalisée, proposée à tout homme et acceptée par

tous. Mais ils tiennent que cette façon de vivre dont ils ont fait personnellement une certaine expérience est voulue de Dieu, qu'elle est le secret ultime de l'existence humaine, que toute manière humaine et humanisante de vivre doit d'une manière ou d'une autre se rapporter à elle et qu'en définitive elle permet de dépasser la mort.

Tout cela est acte de foi. Mais tout cela n'est pas prétention. A moins que la foi ne cesse d'être l'humble fidélité obscure, apparentée à celle de Jésus, qui la fait être. .

Pratiquement, l'affirmation chrétienne de Jésus Seigneur universel est liée à quelques exigences qui en assurent — plus ou moins, certes — l'authenticité. C'est tout d'abord l'eschatologie. Autrement dit, le sens de l'universalité de Jésus n'a pas et ne peut pas avoir, pour l'instant, dans l'histoire, un sens suffisant. Les chrétiens attendent le retour du Seigneur. Et le texte de Matthieu 25 évoque le jugement final de l'humanité, mais il n'éclaire que par anticipation l'expérience actuelle des hommes. Par conséquent, le rapport entre Jésus et tout homme échappe pour l'essentiel à l'expérience historique. Cette relation est confessée comme une actualité mystérieuse dont la manifestation est à venir. La seigneurie de Jésus n'est pas dévoilable comme telle dans notre histoire C'est ce que signifie un autre « correcteur » permanent de la visée chrétienne : la référence à l'Esprit Saint. En effet, l'universalité de Jésus qu'affirment les chrétiens relève de l'Esprit. C'est l'Esprit qui l'actualise dans le temps, jusqu'à ce que revienne le Ressuscité. En attendant cette parousie, la seigneurie de Jésus demeure cachée. Elle est spirituelle, elle n'est pas saisissable de façon tout à fait objective. Le lien de Jésus à tout homme s'accomplit dans l'Esprit et ne se laisse pas exprimer comme une puissance charnelle ou une volonté d'emprise.

Jésus Ressuscité demeure donc porteur d'humble universalité. Cela implique que l'affirmation de sa seigneurie soit toujours elle-même humble ! Non pas forcément tue ou cachée, mais mise à sa place qui est seconde par rapport à la découverte de Pâques. Non pas une prétention du christianisme qui viendrait corriger ses limites historiques par une subtile domination eschatologique de l'humanité. Mais bien plutôt une relativisation de ce même christianisme qui ne prétend pas enclore en ses pratiquants et en son savoir la signification de Jésus.

## jésus universel ne perd pas sa singularité

Reste toutefois que le christianisme porte en lui un scandale irréductible. Car, même si l'universalité du Ressuscité est non prétentieuse, elle n'en

est pas moins liée à une particularité, celle de Jésus avant Pâques. L'avenir du monde qu'annonce la foi chrétienne est liée à l'avenir d'un nom personnel, celui de Jésus. Jésus, en étant Sauveur de tous les hommes, ne se dilue pas dans l'humanité et ne renonce pas à son identité. L'universalité dont parle le christianisme ne consiste pas à dépasser Jésus comme s'il était une figure relative. Elle se constitue en Jésus et non au delà de lui.

Certes, Pâques réduit la particularité de Jésus. La Résurrection pascale ramène son expérience à quelques traits essentiels, en laissant de côté le détail événementiel. Ce qui est universalisable dans ce que Jésus a vécu, ce qui est communicable d'âge en âge aux disciples, ce qui peut mystérieusement rejoindre tout homme, ce n'est pas tout ce qui a fait son aventure historique en Palestine, c'est l'orientation et le style de son existence. Jésus est universel parce qu'il mise sur la communication sans limites entre les hommes, parce qu'il opte en ce sens de manière réaliste et risquée, parce qu'il fait valoir comment cette inspiration vient de Dieu et comment elle est plus forte que la mort.

Tout cela, dira-t-on, est commun aux hommes de bonne volonté. Tout cela exprime la condition générale de l'humanité.

C'est sur ce point que le christianisme surprend. Car il ne se contente pas de voir en Jésus l'expression de la vocation humaine. Il reconnaît en lui une réalisation, si inachevée qu'elle soit encore. Autrement dit, Jésus n'est pas universel parce qu'il participe à une condition humaine universelle. Il l'est parce qu'il fait participer l'humanité à sa condition effective. Telle est sa particularité. Pour la foi chrétienne, cette particularité ne peut donc être dépassée. Car c'est elle qui est à la base de l'universel concret auquel l'humanité peut participer.

Au fond, le mot universalité est obscur et ambigu. Dans l'usage courant, il signifie une généralité sans particularité. En christianisme, il désigne une particularité apte à s'universaliser. Mais l'universalité qui advient de la sorte a des caractères étonnants. Elle est humble et pauvre, comme l'est le Seigneur Ressuscité.

**henri bourgeois**

# les derniers numéros de lumière et vie

**131 lectures inédites du péché originel**
Des articles de M. SIMON, P. BRECHON, L. TRONCHON, Fr. MARTIN, Ch. DUQUOC, J. GUICHARD, E. HAULOTTE.
Une chronique d'œcuménisme de R. BEAUPÈRE.

**132 démocraties chrétiennes**
Des articles de X. DE MONTCLOS, H. PORTELI, C.P.S. de Belgique, H. MENUDIER, P. VIGNAUX, P. RICHARD, G. GOUREAUX, E. BALDUCCI.
Une chronique de théologie morale de M. DEMAISON.

**133 le pape et le vatican**
Des articles de G. ALBERIGO, G. ZIZOLA, B. CARRA DE VAUX, Cl. GEREST, P. LEGENDRE, H. DE LAVALETTE, Ch. DUQUOC, R. BEAUPÈRE, B. CHENU.
Une chronique de liturgie de D. PERROT.

**134 jésus de nazareth**
Des articles de E. SCHILLEBEECKX, E. KAESEMANN, W. PANNENBERG, L. BOFF, Ch. DUQUOC.
Une chronique de dogme de Ch. DUQUOC.

**135 en toute justice**
Des articles de H. BURIN DES ROZIERS, A. LEGOUY, J.-P. MURCIER, Fr. JULIEN-LAFERRIÈRE, J. REYGROBELLET, R. KESSOUS, Fr. COLCOMBET, M. SAILLARD, E. GRANGER.
Une chronique de Nouveau Testament de J.-P. LEMONON.

**136 décision, moment du risque**
Des articles de J.-Y. JOLIF, D. LÉVY, J. FREYSSINET, J. et A. BOUÉ, G. THILL, B. QUELQUEJEU, P. VASSEROT-MERLE.
Une chronique de théologie latino-américaine de Fr. MALLEY.
(Tarifs et liste complète des numéros disponibles dans les pages intérieures de la couverture).

# comptes rendus

## théologie

Jacques POHIER, **Quand je dis Dieu,** Paris, Ed. du Seuil, 1977, 246 p.

L'ouvrage de Jacques Pohier est peu banal à plus d'un titre. L'auteur ne poursuit pas un but classique en théologie : emprunter des concepts à des savoirs récents pour étayer de façon nouvelle des points admis du dogme chrétien. Son objectif est critique : avec l'aide de la psychanalyse, mettre en évidence les opérations ambiguës qui se cachent sous les affirmations gratificatrices du christianisme communément transmis. Certes, l'auteur ne construit pas un système théorique inédit de la foi chrétienne, il juge, plus modestement, exprimer à la première personne les interrogations et les choix qui sont les siens. L'usage de la première personne n'écarte pas l'objectivité de l'argumentation. L'ouvrage n'est ni une autobiographie spirituelle, ni un témoignage émouvant, il est une prise de position théologique. Aussi l'auteur, quoi qu'il en dise, produit-il un système chrétien suffisamment en rupture avec la tradition dominante pour le juger inédit. L'exposé bref des thèses de J. Pohier justifiera le bien-fondé de cette opinion.

Le premier chapitre du livre rapporte une expérience et propose une image. Une expérience : l'absence de Dieu, aujourd'hui proclamée même par les théologiens. Une image : la « Shekinah », empruntée à la tradition juive dans sa spéculation sur l'Arche d'Alliance. Elle désigne la présence locale maximale de Yahweh mais dans un espace demeurant ouvert. Cette expérience et cette image définissent en quel sens « Dieu est avec nous ». Il l'est précisément par mode de « Shekinah », mode expliquant son absence pour ceux qui le conceptualisent abstraitement selon des critères philosophiques à prétendue validité universelle, mais fondant par contre sa présence pour ceux qui entrent dans la logique de l'image. J. Pohier démonte les interprétations communes de l'Ecriture, de l'Eucharistie, du Vicariat du Christ (Papauté) qui ne respectent pas la logique de l'image, décidément normative. Les interprétations communes, pour des raisons que soupçonne le psychanalyste, oublient l'espace ouvert.

Dans un second chapitre, l'auteur fonde dans l'acte créateur la localisation maximale de Dieu dans un espace ouvert. L'acte créateur institue la différence de l'homme d'avec Dieu, différence que se hâtent d'annuler les doctrines dualistes et émanatistes puisque tout leur effort tend à l'occulter. Accepter effectivement la différence, c'est vivre la contingence comme lieu de la bénédiction de Dieu ; c'est ne plus y déceler la trace ou le résultat d'une faute, mais tout bonnement la juger naturelle. Bref, c'est jouir et se réjouir du monde tel que Dieu nous le donne.

Précisément, et c'est l'objet du troisième chapitre, nous nous interdisons la jouissance du monde : elle révélerait notre finitude et nous désirons être des dieux. Aussi imaginons-nous que la sexualité, la culpabilité et la mortalité, ce qui blesse notre divinité rêvée, sont le fruit d'une chute primordiale, et nous en signifions à jamais la monstruosité dans la mise à mort du Fils de Dieu, Jésus, seule rançon d'une inestimable valeur pouvant compenser le poids fabuleux de notre culpabilité et obtenir notre pardon.

Cette interdiction que nous nous imposons de la jouissance du monde, ce refus de bénir Dieu pour ce temps-ci, nous incite à imaginer que celui que nous nous accusons d'avoir tué est désormais vivant, ayant, à Pâques, vaincu une fois pour toutes la mort. Nous rêvons d'un monde inversé, le Royaume de Dieu : tout ce qui trahit notre contingence, sexualité, culpabilité et mortalité, y sera enfin aboli.

Jésus n'a rien promis de tel, et n'est pas ressuscité comme l'entendent communément les croyants. Jésus a promis qu'avec l'aide de l'Esprit nous le susciterions à nouveau, non pas comme un objet empirique limitant l'espace ouvert où Dieu agit, mais comme une action faisant de notre monde limité et mortel le lieu de la bénédiciton de Dieu et le lieu de la fraternité. Il appartient à l'Esprit et à nous de re-susciter Jésus dans un espace-temps différent : le Nazaréen, comme le don présent de l'Esprit, nous libèrent du rêve insensé d'une eschatologie dont l'effet le plus marquant fut de nous dispenser de transformer ce monde et l'objectif réel, de gratifier notre désir paranoïaque de divinisation.

Tel est schématiquement présenté le contenu de ce livre. Il est assez original pour qu'il mérite de susciter un vrai débat en christianisme. Pour ma part, je ferai trois brèves remarques.

1) J'ai apprécié la santé de l'ouvrage, la restitution du sentiment vétéro-testamentaire d'appréciation de notre monde qui manque tant à nos christianismes historiques. En ce sens, le livre apporte à la réflexion théologique un souffle bénéfique.

2) Je doute de la validité d'une méthode qui fait d'une image vétéro-testamentaire le critère de sélection des témoignages du Nouveau Testament. Ce choix épistémologique, en raison des conséquences considérables qu'il produit à l'égard de la tradition chrétienne, eut mérité une justification. Je ne me souviens pas l'avoir trouvée.

3) Je suis quelque peu réticent à l'usage que l'auteur fait de la psychanalyse. Elle impose telle forme de contingence conduisant à penser que la « résurrection » est nécessairement un produit de la paranoïa du désir. J'estime que l'affirmation est suffisamment critique pour toute la tradition chrétienne pour que soit exigée une argumentation plus élaborée. Le style trop souvent passionné et incantatoire se substitue assez allègrement au développement des raisons. L'auteur surévalue le poids de sa conviction. Je redoute alors le « terrorisme » de celui qui sait, tout en gardant pour lui le parcours entier de son savoir. Nous ne disposons plus alors que d'indignations et de résultats. J'aurais préféré une autre façon de procéder, plus respectueuse des convictions différentes.

Cette autre façon aurait rompu, au moins à titre d'hypothèse, avec cette évidence proposée d'entrée de jeu que la notion de « résurrection » est claire pour qui l'estime être le produit de la paranoïa du désir. Un débat avec la genèse de l'idée de « résurrection » dans l'Ancien Testament n'eut pas été superflu. Il aurait été en effet passionnant d'analyser le parcours que suivit Israël, après des centaines d'années d'expérience de l'Alliance, pour postuler la résurrection. L'acte de foi de ce peuple en l'amour de Yahweh pour ceux qu'il a choisis comme amis et auxquels il s'est engagé par promesse est-il réductible au mouvement infantile du désir ? Peut-être, mais j'aurais aimé que la cause ne fut pas entendue a priori à partir d'une définition de la contingence qui ne laisserait précisément plus d'espace ouvert, contrairement à l'image normative structurant le livre.

J'espère que ce livre, dans son originalité, ne suscitera ni anathème, ni condamnation, mais un débat véridique : il est trop humain et trop honnête pour toute autre conduite à son égard. Je souhaite également qu'il soulève à nouveau la question de Dieu, l'auteur donnant apparemment à Dieu la fonction de nous conforter dans notre bienheureuse finitude. Est-ce là honorer suffisamment l'espérance chrétienne comme lieu de la réinterprétation de Dieu, naguère si remarquablement signifiée dans l'ouvrage de E. Bloch **Athéisme dans le christianisme** ?

Ch. DUQUOC.

Bruno CHENU, **Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs Américains,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977, 320 p.

Il est certes inutile de faire une amicale publicité au beau livre de mon homonyme Bruno Chenu, **Dieu est noir.** Les lecteurs de **Lumière et Vie** en ont eu la primeure, dans le numéro de novembre 1974, où, pour la première fois, hors les travaux des spécialistes, le problème d'une théologie « noire » a été présenté, avec tous ses contextes humains, dans une revue de grand public. Les Européens, les Français en particulier, sont, en ce domaine, non seulement ignorants, mais encore insoucieux. Ils connaissent le jazz (c'est déjà quelque chose !), les negro-spirituals (c'est déjà plus significatif), ils conservent en leur mémoire le souvenir de l'émotion soulevée dans le monde entier par l'assassinat politique du pasteur Martin Luther King († 1968), le héros de la promotion des Noirs en Amérique.

Nous n'avons pas à résumer cette histoire des Noirs américains pendant ces trois siècles : elle est présentée ici non seulement dans un dossier parfaitement établi, mais aussi avec la plus pénétrante intelligence des événements, des évolutions, des dérives, des personnes, des interprétations. Ne manquez pas cette occasion de connaître l'histoire de cette communauté humaine de 25 millions d'habitants, vivant durement en pleine effervescence de **l'american way of life.**

Par contre, nous voulons insister fortement — non seulement pour les croyants, mais pour tous les sociologues des religions — sur l'extraordinaire mutation qu'a su mener une minorité ethnique pour sortir de son colonianisme évangélique à base raciste, et retrouver l'Evangile et son messianisme. La leçon est de pleine actualité, pour des Eglises qui, en ce moment, se retrouvent elles-mêmes dans l'Evangile, pour une « théo-logie » qui se bâtisse non plus sur des principes abstraits, mais sur l'expérience

concrète d'un combat pour la libération. Car la théologie émane de la lumière que projette sur l'intelligence un événement de salut, qui se déroule aujourd'hui. Si le christianisme se définit par la venue de Dieu dans l'histoire, la réalité à laquelle adhère la foi est présente dans l'histoire du monde. De sorte que le devenir du monde, dans la multiplicité de ses conjonctures terrestres — et ici elle est sensationnelle, en face d'un christianisme européen —, apparaît dans la conscience ecclésiale comme structurant l'Eglise. Voici donc que se développe la novation du Concile, avec une signification particulièrement aiguë.

On analyse aujourd'hui, avec quelque fébrilité, les ambiguïtés que comporte la coordination en une histoire unique — à l'encontre d'un séparatisme de la nature et de la grâce — de la libération de l'homme et de son salut chrétien. La recherche purement théorique s'avère vite bornée, en doctrine et en action : voici une expérience qui, en homogénéité avec d'autres (nous pensons à l'Amérique latine), fait mûrir par induction une intelligence de l'économie chrétienne dans l'histoire. Car l'historicité de Dieu embraye sur l'historicité de l'homme. C'est à cette conjonction que nous percevrons l'authenticité des comportements et des décisions. Le dessein de Dieu, de la première création à la seconde, de la Genèse à la Pâque, est ici manifesté, dans la négritude même.

Voici la perspective du dernier chapitre : « Quand l'expérience se fait parole », c'est-à-dire comment la libération devient acte de l'Evangile, dans une dialectique où l'Evangile est inspirateur de la libération. Citons, dans leur heureuse formulation, les paragraphes décisifs de l'auteur :

« Telle est la conviction des théologiens noirs : c'est le Christ seul qui fonde la libération humaine. Elle est projet de liberté, dans la certitude que le combat présent est le combat de Dieu. Le Seigneur veut être en relation avec ses créatures dans le contexte de leur recherche d'accomplissement humain. Dans l'Exode et dans l'Incarnation de Jésus, il s'est révélé comme celui qui ouvre un nouvel avenir aux pauvres, bien différent de leurs misères passées et présentes. Il est le Dieu libérateur, aujourd'hui comme hier. Foi invincible qui donne aux Noirs la force de chanter, de danser, de prier. A coup sûr, Dieu sera vainqueur.

Cette perspective sur la liberté comme compagnonnage avec Dieu peut très bien s'appuyer sur l'expression classique d'image de Dieu. Mais cette théologie traditionnelle de « l'homme image de Dieu » doit avoir des conséquences politiques très concrètes. C'est en son nom que les esclaves se sont organisés et rebellés. Sous le regard aimant de Dieu, l'homme se découvre lui-même. Il se découvre créé par Dieu, appelé à la liberté. Mais, selon l'Ecriture, il est clair que la libération personnelle ne peut s'obtenir que dans le cadre d'une communauté opprimée en lutte pour sa liberté. C'est en me mettant au service des mes frères et sœurs opprimés que je ferai l'expérience de la liberté donnée par Dieu. Il ne peut y avoir de liberté pour Dieu indépendamment des humiliés et des outragés. Il ne peut y avoir de liberté pour Dieu si les affamés ne sont pas nourris, les malades guéris, la justice rendue aux pauvres. Personne ne peut être vraiment libéré avant que tous ne le soient. Jusqu'à cet événement eschatologique, la mesure de la libération disponible est celle des opprimés. En réalité, seuls ceux qui sont en lutte pour une libération sociale, politique et économique, comprennent la dialectique de l'oppression et de la liberté dans la pratique. La vérité se dévoile à partir de la perspective sociale des pauvres en lutte de libération. Ce sont les pauvres qui sont en mesure de prendre au sérieux la dimension universelle de l'Evangile de libération. La responsabilité des opprimés est telle qu'ils visent la libération de tous, opprimés et oppresseurs. Cette approche de la liberté est éminemment historique. Car il n'y a pas de libération en dehors de la lutte historique, sans praxis révolutionnaire contre l'injustice, l'esclavage et l'oppression. La libération n'est pas une simple vue de l'esprit : c'est le mouvement socio-historique d'un peuple de l'oppression vers la libération. Elle est l'esprit et le corps en mouvement, répondant à la passion et au rythme de la révélation divine, affirmant qu'aucune chaîne n'assujettira mon humanité. »

Un terme, intraduisible dans notre rationalisme sociologique, **soul,** exprime à point l'identité noire, la façon d'être dans le monde. Est **soul** la qualité de l'existence personnelle, la respiration de la vie, l'intensité de l'émotion surtout, mais aussi la fraternité de la communauté, la musique, le sexe, la nourriture, la violence. Le terme de **soul** traduit une qualité intérieure qui s'exprime dans l'intensité du comportement social, une expérience profonde qui n'est jamais individuelle mais communautaire. Le **soul**, c'est donc la vibration de la communauté

au rythme de la vie, c'est la chaleur caractéristique de l'existence noire qui « sauve son âme », en dépit de la mainmise d'une société raciste. Elle est donc viscérale plus qu'intellectuelle, lyrique plus que logique. Et ce **soul** est le fondement et le fruit de toute religion populaire noire.

Pareille expérience appelle certes interprétation et, dans la pratique, régulation, tant en humanité qu'en religion. En toute hypothèse, nous voici, théologiens occidentaux, requis de nous dégager de la dite « doctrine sociale », alimentée de juridisme romain, de catégories grécolatines, de spiritualisme bourgeois. Un temps suspecte de progressisme, elle est devenue aujourd'hui la référence du conservatisme, refusant, avec la « théologie de la libération », le messianisme de l'Evangile. Les Noirs nous donnent bonne leçon.

M.-D. CHENU.

Christian DUQUOC, **Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire,** Paris, Ed. du Cerf, 1977, 152 p.

**« S'il est vrai que Dieu est captif dans le christianisme présent, au sens où il est utilisé à des fins objectivement destructrices de la liberté des hommes, il est insuffisant de dénoncer cette servitude, il faut montrer quel Dieu est libre, ou bien renoncer à toute figure de Dieu ».** Christian Duquoc relève un défi. Persuadé que l'homme a beaucoup à perdre en évacuant Dieu et qu'un Jésus athée est intenable (position théologique), persuadé aussi que les chrétiens et théologiens « contestataires » ne gagnent rien à abandonner Dieu aux mains des conservateurs (attitude politique), il veut désaliéner Dieu pour **« ouvrir l'Eglise à un autre avenir ».**

Relever le défi consiste à ne pas se contenter d'un vague discours sur Jésus libérateur qui masquerait le vide de nos discours sur Dieu. Pourtant l'A. valorise au passage les différentes critiques chrétiennes de Dieu, depuis les **« théologies de la mort de Dieu »,** jusqu'à ceux qui refusent de parler chrétiennement de Dieu en dehors de Jésus. Chez ces « contestataires », il s'agissait d'abord d'écarter toutes les projections que l'homme se fait de Dieu et particulièrement celles qui arrangent toutes nos peurs (inconscientes ou sociales). L'A. renoue ici avec le premier tome de sa christologie. Mais en même temps, à la suite de **Jésus homme libre,** il veut montrer que la liberté de Jésus **« compromet Dieu »,** qu'elle le révèle non pas par un enseignement idéaliste, mais par une **pratique.**

Toute l'argumentation du livre vise à montrer le combat incessant qu'il faut mener aujourd'hui comme au IVe siècle (pris comme exemple), pour ne pas subordonner Dieu et particulièrement le Dieu de Jésus à une idée rationaliste de l'Absolu. Dieu se laisse interpréter sans cesse en lien avec la pratique de Jésus et la nôtre. **« La fonction que Dieu joue socialement nous le fait effectivement connaître ».**

Le sous-titre de l'ouvrage indique en quoi ce Dieu est différent du Dieu un et absolu, apparemment hors histoire, lors même qu'il renforce le conservatisme et la peur. Le Dieu différent se dit dans une **symbolique trinitaire** qui s'énonce dans le **récit** d'une pratique : **« les symboles Père, Fils ou Esprit** (...) **signifient que Dieu est reconnu par nous dans une pratique ou une attitude qu'ils commandent ».** Délaissant ainsi les phantasmes de la projection spéculaire ou du face à face imaginaire immédiat, l'expérience croyante entre dans les méandres d'une relation historique. Elle découvre dans le Fils la relation à un Père qui renvoie à la reconnaissance de l'autre dans la médiation de la Parole et de la loi et à l'Esprit qui maintient vives les différences et la communion.

Quelques maîtres mots, caractéristiques des recherches théologiques contemporaines, jalonnent ce parcours : **pratique, symbolique, récit.** Voilà qui invite à prendre plus au sérieux l'histoire et notre contingence, y compris la contingence du christianisme (les dernières pages proposent une réinterprétation de l'universalisme chrétien).

Les perspectives esquissées ici ne disent pas tout, même si elles sont esquissées d'une plume allègre. En effet, si elles veulent arracher la théologie au registre idéaliste, elles marquent en même temps les limites de ce discours. Le rôle social et psychologique des représentations de Dieu, qui est au centre de cette approche, reste discret sur des questions, plus radicales peut-être, qui concernent autant la foi que les représentations du savoir. Notre époque met en question toutes nos représentations les unes après les autres. Un Dieu différent, rejoint dans nos pratiques, n'échappe pas à nos constructions, puisque toute pratique s'inscrit dans des rôles sociaux, et donc dans des représentations. Et si le langage ne peut jeter un pont au delà de la mort et de notre contingence, comment dire que Dieu est, qu'il est distinct de nos discours et de nos repré-

sentations ? On pourrait se demander alors si les silences de la mort et de la Pâque de Jésus, en lien certes avec sa pratique mais allant au delà, ne sont pas déterminants pour aborder la révélation de Dieu.

B. LAURET.

Jean KAMP, **Le Dieu de notre nuit,** Paris, Ed. Casterman, 1977, 224 p.

Montrer comment la question **qu'est-ce que Dieu ?** rejoint la question **qui suis-je ?** ; faire apparaître le lien qui existe entre le mystère divin et le mystère humain et suggérer ainsi que la religion n'a rien d'artificiel ni de surajouté ; proposer une anthropologie quelque peu systématique qui fasse percevoir les points d'insertion des vérités religieuses dans la vie : tel est le propos général de J. Kamp. L'amour, la mort, la souffrance, la relation, la liberté, le corps, la science elle-même sont analysés comme autant de lieux privilégiés où se laisse cerner un mystère qui est le point de rencontre entre Dieu et l'homme.
Il ne s'agit pas ici, — faut-il le préciser ? — d'un exposé de la foi chrétienne, mais de la mise en évidence de ses préalables humains (« Si la foi transcende toute raison et toute pensée, elle ne peut pour autant se passer de toute raison ni de toute pensée », p. 7). C'est pourquoi l'auteur estime devoir partir de l'expérience religieuse (« Il est difficile de réfléchir sérieusement sur le christianisme sans réfléchir sur le phénomène religieux en général. Le christianisme est une religion, il n'a pas inventé la religion », p. 15). Dans quelle mesure est-il possible de réfléchir sur **le phénomène religieux en général ?** Beaucoup, aujourd'hui, reculeraient devant ce projet, redoutant que cette **généralité** ne serve d'alibi à une apologétique chrétienne inconsciente.

J.-Y. JOLIF.

## écriture sainte

**Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament,** sous la direction de X. LEON-DUFOUR (J.-N. Aletti, L. Beirnaert, J. Calloud, M. Carrez, G. Combet, J. Delorme, A. George, P. Grelot, K. Hruby, P. Lamarche, S. Légasse et X. Léon-Dufour), (Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1977, 396 p.

Le présent volume est le fruit du congrès tenu à Lille, en 1973, par les exégètes français ; cependant, il n'en est pas les Actes, genre littéraire dont le morcellement désarçonne toujours le non-spécialiste. X. Léon-Dufour est parvenu, en effet, à produire un véritable ouvrage dont l'itinéraire soit un guide très sûr et fort complet pour un très large public. L'avant-propos en indique bien la démarche.
Après qu'aient été présentées les différentes approches du miracle, une **première partie** nous fait mieux connaître le milieu de vie dans lequel les récits de miracle ont été élaborés. Non seulement l'Ancien Testament a marqué de sa frappe les récits du Nouveau, mais aussi le milieu gréco-romain. Pour compléter ces deux exposés, on trouve un aperçu sur la démonologie juive puis des perspectives rabbiniques sur le miracle. C'est à S. Légasse enfin qu'il revient de se demander dans quelle mesure l'historien peut atteindre les événements rapportés.
Dans une **deuxième partie,** plusieurs types de lecture (sémiotique, psychanalytique) sont proposées sur le récit de l'épisode des porcs de Gérasa (Mc 5,1-20 et parallèles). J.-N. Aletti manifeste alors comment ces approches du texte, confrontées à une lecture « classique », soulèvent de nombreuses questions et invitent l'esprit à se renouveler dans sa lecture des récits de miracle.
La **troisième partie** expose les perspectives propres de chaque évangile sur le miracle. C'est enfin X. Léon-Dufour qui, dans la **dernière partie,** tente une synthèse des données du N.T. sur la structure et la fonction du récit de miracle.
Le volume s'achève par une fort bonne bibliographie, un index des matières, et des tables des récits de miracles et des sommaires dans les **Evangiles** et les **Actes.** Ainsi constitué, l'ouvrage est un instrument de travail indispensable pour tous ceux qui désirent connaître d'un peu près les miracles évangéliques. Remercions-en X. Léon-Dufour qui en fut le nécessaire maître d'œuvre.

H. COUSIN.

**Apocalypses et théologies de l'espérance,** par l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (A.C.F.E.B.). Congrès de Toulouse (1975), Paris, Ed. du Cerf, 486 p.

Il y a près de huit ans l'exégète allemand Klaus Koch dénonçait la négligence de tout un secteur important : les apocalypses. Tout en

montrant un regain d'intérêt pour celles-ci depuis les années 60 en Allemagne (en particulier avec Käsemann et Pannenberg), il notait la faiblesse des contributions en ce domaine dans d'autres pays, spécialement ceux d'expression française (**Ratlos vor der Apokalyptik**, Gütersloh 1970, p. 13). La publication de ce volume vient à point pour montrer que ce secteur n'avait pas été abandonné en fait et que son importance était déjà perçue.

Le secrétaire du Congrès, Louis Monloubou, affirme en introduction que « l'apocalyptique est le lieu où convergent des questions primordiales, auxquelles se heurte l'exégèse : signification de la prophétie et de la sagesse ; sens biblique de l'histoire et rapports de l'histoire et de l'eschatologie ; orientation du message de Jésus ; certitudes et espérance de la génération apostolique ; développement des pensées paulinienne et johannique, etc. » (p. 19). Les diverses contributions confirment ces propos, soit par de vastes synthèses soit par des études de détail.

D'une part, en effet, ce volume offre quelques vues d'ensemble fort précieuses pour situer l'état de la recherche. C'est le cas, par exemple, du **Bilan d'études sur l'apocalyptique** par Matthias Delcor ou de l'**Aperçu sur les opinions contemporaines sur le Jésus historique et le Fils de l'homme** par Simon Légasse. (Signalons à ce propos la grande synthèse de Matthias Delcor sur **L'apocalyptique juive** dans **l'Encyclopédie de la mystique juive**, éd. Berg, Paris, 1977). De même la présentation des **Sources bibliques de l'apocalyptique** par Edmond Jacob (penchant, avec la majorité de ses collègues, pour un rattachement de l'apocalyptique à la prophétie plus qu'à la sagesse) ou l'exposé de J. Stassny sur **L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme** suggèrent l'ampleur des perspectives ouvertes par les apocalypses.

D'autre part, des études plus spécialisées, souvent appuyées sur des études plus larges, remettent l'esprit en recherche. C'est le cas notamment avec Pierre Grelot établissant un lien entre vocabulaires grec et sémitique (**Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel**), avec J. Dupont sur **La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13** ou avec P. Benoit sur **L'évolution du langage apocalyptique paulinien.** Un exemple d'analyse structurale, mené par J. Calloud, J. Delorme et J.-P. Duplantier sur l'Apocalypse de Jean, indique d'autres voies pleines de promesses. Deux études — l'une d'un philosophe (P. Fruchon), l'autre d'un théologien (P. Eyt) — viennent rappeler que les apocalypses étaient examinées dans ce congrès en lien avec les théologies de l'espérance. Il n'est pas sûr cependant que l'appel à l'utopie, en terminant, soit la perspective la plus rigoureuse pour montrer l'actualité des écrits apocalyptiques. On aurait pu faire appel aussi bien aux possibilités mystiques de ce genre. P. Fruchon le suggère peut-être en signalant comme limite du politique le refus de la radicalité.

L'ensemble ne constitue pas une somme sur l'apocalyptique, ni une vue d'ensemble ou un manuel comme certains ouvrages existant en anglais ou en allemand. D'ailleurs bien des problèmes de critique littéraire et historique gênent l'élaboration d'une synthèse. Mais ce volume marque une date dans la recherche en ce domaine et il fait regretter une nouvelle fois l'absence d'une traduction française des principaux textes intertestamentaires, telle celle qui se trouve en souffrance dans la collection de la Pléiade et qui fait outrageusement défaut au public de langue française.

B. LAURET.

---

## marxisme et foi chrétienne

---

Milan MACHOVEC, **Jesus für Atheisten,** mit einem Geleitwort von Helmut GOLLWITZER, Stuttgart-Berlin, Kreuz Verlag, 1973, XVIII-300 p.

Ce texte allemand est l'édition **originale** de l'ouvrage écrit par le Professeur M. Mächovec, qui a enseigné la philosophie à l'Université Charles de Prague jusqu'en 1970. Une préface de H. Gollwitzer souligne d'emblée l'intérêt de cette étude.

Marxiste, Mächovec, — il le dit lui-même —, « écrit sur Jésus avec une passion positive ». Découvrant patiemment, dans les évangiles synoptiques, un Jésus qui n'a jamais cessé de vivre et de revivre comme une protestation contre le pouvoir établi dans l'Eglise et dans la société, il affirme aux chrétiens — à ceux du moins que l'Evangile n'a pas endormis — « Jésus n'est plus, entre vous et nous, une séparation ; dans son appel à une nouvelle pratique, nous pouvons nous rencontrer » (Gollwitzer, p. xiii).

Le travail exégétique de Mächovec, sérieux, bien informé, ne bouleverse sans doute pas l'image de Jésus, telle qu'elle résulte de recher-

ches déjà bien connues. Cela ne signifie pas, bien entendu, que la lecture de ces 250 pages soit inintéressante ; elle est positivement passionnante. Mais c'est dans le premier chapitre (**Jésus pour des athées ?**, pp. 1-30) qu'on trouve les réflexions les plus neuves et les plus suggestives.

Les auteurs marxistes ont toujours tenu Jésus pour un personnage « sympathique » ; mais ils n'ont presque jamais eu d'**intérêt** véritable pour Jésus et pour son enseignement. Que des marxistes aujourd'hui — et c'est notamment le cas de l'Ecole de Prague dans les années soixante — retrouvent l'**actualité** de l'Evangile, n'est-ce pas le signe d'une révision du marxisme classique, d'une trahison, d'un renoncement à l'internationalisme et à la société sans classe ? Mächovec veut montrer qu'il n'en est rien : si un changement est intervenu, il tient d'une part aux réussites mêmes du socialisme, à son extension croissante, à l'intérêt qu'il a su susciter chez des centaines de milliers d'intellectuels. Cela tient aussi, d'autre part, à la survie du capitalisme et aux problèmes inédits qui se posent dans les pays socialistes. Personne ne peut plus penser aujourd'hui que le dépassement du capitalisme et la destruction de l'exploitation conduisent immédiatement à une vie si radicalement nouvelle qu'il soit inutile de se préoccuper encore du passé, — de la morale bourgeoise ou des mythes chrétiens ; il n'y a pas de **saut** eschatologique, mais, pour ainsi dire, une lente **maturation** du socialisme. Vivre cette époque de transition, c'est inévitablement rencontrer des problèmes que les initiateurs du marxisme scientifique ne pouvaient même pressentir : comment lutter contre l'égoïsme, dans une société qui prend en charge institutionnellement les besoins des hommes ? Comment lutter contre le pharisaïsme, qui menace toujours de renaître ? Si la violence est indépassable, quelle forme de violence inventer, qui ne soit pas usage arbitraire de la force, avec toutes les conséquences qui en peuvent découler ? Quel idéal offrir, qui permette d'échapper au « pragmatisme du goulasch » ou au seul désir de consommation ? Pour qui se pose de telles questions, pense Mächovec, la personne de Jésus et son destin apparaîssent singulièrement actuels. Impossible désormais de considérer le combat de Jésus comme enfermé dans un lointain passé : l'athée qui lit l'évangile n'y trouve certes pas une raison de se dire chrétien, mais il y perçoit **une expérience qui éclaire son présent et son avenir.**

On devine que la pensée de Mächovec est étroitement liée à la situation de la Tchécoslovaquie dans les années soixante, — aux espoirs et aux déceptions que nombre de marxistes ont connus durant cette époque. Mais cet enracinement dans une situation déterminée n'exténue pas l'intérêt de ces pages pour ceux qui vivent en d'autres situations, tout au contraire.

J.-Y. JOLIF.

P.S. - Au moment de mettre sous presse, nous avons reçu la traduction française de cet ouvrage : **« Jésus pour les athées »** (« Jésus et Jésus Christ » 5), Paris, Ed. Desclée, 1978.

R. COSTE, **Analyse marxiste et foi chrétienne,** Paris, Ed. Ouvrières, 1976, 296 p.

P. RICHARD, **Origine et développement du mouvement Chrétiens pour le socialisme. Chili 1970-1973,** Paris, Centre Lebret (Série Amérique latine, n° 2), 1976, 166 p. offset.

Il est intéressant de lire conjointement ces deux ouvrages, qui abordent un même problème — celui que pose le binome marxisme - foi chrétienne, — mais qui recourent à des méthodes foncièrement différentes. R. Coste compare ce qu'il n'hésite pas à appeler **l'essence du marxisme** et **l'essence de la foi chrétienne** (pp. 271-272) ; P. Richard réfléchit sur la **pratique** de chrétiens engagés pour le socialisme dans une situation historique cruciale, celle qu'a connue le Chili entre les années 1970 et 1973. On peut bien augurer que le choix entre ces deux méthodes n'est pas innocent et qu'il peut jouer un rôle décisif (même si l'on en demeure inconscient) quant aux résultats auxquels on est conduit.

R. Coste veut faire œuvre d'initiation au bénéfice des chrétiens qui n'ont pas encore une connaissance approfondie du marxisme. Il choisit en conséquence les points sur lesquels l'affrontement entre le marxisme et la foi lui semble avoir le plus d'acuité (l'histoire, l'anthropologie, la lutte de classes). Son attitude à l'endroit du marxisme se veut aussi compréhensive que possible : Coste pratique ce qu'il appelle une « critique dialectique », une « critique du **oui** et du **non** » (p. 75), qui le conduit à souligner, à propos de chaque question rencontrée, « la part importante de vérité » que recèle le marxisme, l'autre part tombant sous le

coup de la critique et de la raison et de la foi. Sa démarche d'ensemble se définit ainsi par la succession de trois moments : 1. le marxisme critique la foi ; 2. la foi critiquée devient à son tour critique ; 3. on est alors conduit à élaborer une nouvelle théorie et une nouvelle pratique de la foi pour notre temps (pp. 39-40).

L'ensemble de cette réflexion est adossé à d'abondantes lectures, qui apparaissent à chaque page et peuvent inciter le lecteur à prolonger son information.

Le cadre ternaire de la réflexion, — qui peut apparaître séduisant, — n'est pas sans ambiguïté ; il présuppose notamment une interprétation d'ensemble du marxisme, que Coste énonce lui-même de façon très claire : « La démarche que nous avons suivie a constamment tendu à faire apparaître le marxisme comme **une formidable mise en question** du christianisme : comme une attaque frontale, une critique qui se veut radicale et même un jugement de condamnation à mort » (p. 229). Il est permis de douter que cette façon d'aborder le marxisme soit objectivement fondée, — quoi qu'il en soit du problème de la religion. On doit aussi noter que les nombreuses citations qui émaillent le livre, — si elles témoignent de l'érudition de l'auteur, — ne vont pas sans inconvénient. Elles prennent parfois la place de la réflexion sérieuse que l'on serait en droit d'attendre de l'auteur. Et certaines d'entre elles permettent d'étonnantes facilités. Un seul exemple, pour faire bref : Coste cite et prolonge (pp. 282-283) un texte de C. Castoriadis, qui reproche à Marx d'avoir considéré la « motivation économique comme motivation fondamentale des hommes » ; or, c'est le capitalisme « qui a introduit dans l'histoire la prédominance de la motivation économique », de sorte que Marx, conclut Castoriadis, n'a fait rien d'autre que d'ériger « la mentalité capitaliste en contenu éternel d'une nature humaine partout la même ». On ne saurait guère commettre, à propos du marxisme, de plus lourde bévue : on transpose en termes psychologiques (motivation fondamentale) ce que Marx énonçait en termes de rapports sociaux (« objectifs, indépendants de la volonté des hommes », comme il le précisait) ; portant sur un point aussi fondamental, cette erreur condamne à une incompréhension généralisée.

En résumé, un livre qui expose et défend une position chrétienne « ouverte », qui fournit, en bas de pages, des références utiles, mais aussi un livre qui demeure largement extérieur au problème qu'il aborde, — malgré la volonté de l'auteur, qui se déclare disposé à accueillir en profondeur la critique marxiste ; cet accueil peut-il se faire par la seule étude d'analyses théoriques ou exige-t-il **autre chose,** à savoir une pratique réfléchie ?

Le travail de P. Richard repose tout entier sur l'histoire du mouvement chilien **Chrétiens pour le socialisme,** — une histoire qu'on ne saurait réduire à des débats conceptuels : à la suite du coup d'Etat du 11 septembre 1973, près de 200 prêtres, religieux, religieuses, pasteurs, 200 dirigeants laïcs sont arrêtés, emprisonnés, torturés, expulsés ; 5 prêtres sont martyrisés, 32 laïcs assassinés ou portés disparus. Dans le même moment, la Conférence épiscopale publie (26 octobre) un document rédigé six mois plus tôt et finalement approuvé le 13 septembre ; le mouvement CPS y est dénoncé comme un mouvement politique qui a « essayé de manipuler l'Eglise et l'Evangile en faveur d'intérêts politiques précis » ; ses membres sont accusés d'être « enflés de fausse science et prosternés devant de nouveaux dieux qui n'apportent pas le salut » ; les évêques se désolidarisent de ces chrétiens au moment où « le pouvoir militaire », rappelle Richard, « déchaîne le fanatisme anti-marxiste et condamne à mort les partis populaires au nom de Dieu et de la Patrie » (p. 146).

Ce qui frappe, dans l'histoire analysée par Richard, c'est le lien étroit entre le mouvement CPS et le devenir social et politique du Chili. Le mouvement n'est pas né, il ne s'est pas développé à partir d'une idée préconçue, mais sous le choc même des événements, déchiffrés par des chrétiens, qui en percevaient les exigences. Rien de moins **volontariste,** donc. Mais rien non plus de purement **spontané :** en deux ans, une soixantaine de documents de travail importants sont élaborés (la liste en est donnée, pp. 159-164 ; on peut les consulter au Centre Lebret) ; l'analyse qu'en fait P. Richard nous fait assister à la naissance d'un mode d'être chrétien de plus en plus étroitement lié au mouvement populaire, d'une « Eglise » clairement située dans les affrontements qui déchirent le Chili de l'Unité populaire. C'est cette fusion même, progressivement opérée, qui décide des choix et des démarches du mouvement : visite de 12 prêtres à Cuba, en réponse à une invitation de F. Castro, extension à tout le continent de CPS, rapports avec l'épiscopat chilien et avec les évêques latino-américains...

Réfléchissant sur cette histoire, P. Richard est relativement sévère. Il dénonce une déviation idéaliste dans la tendance permanente du mouvement à repousser toute forme d'organisation ou d'institutionalisation (mais, comme il le note, ce refus s'expliquait aussi par la volonté de ne pas constituer un « parti » chrétien ou une Eglise « parallèle »). Il souligne encore l'incapacité à travailler dans les milieux chrétiens progressistes et dans les communautés de base. Il mentionne enfin une faiblesse théorique et ce qu'il appelle une faille au « niveau mystique » (« Nous n'avons pas apporté la force éthique suffisante et la mystique qu'exigeait une situation pré-révolutionnaire », p. 152)... La critique est courageuse et, bien entendu, seuls peuvent la faire ceux qui ont risqué leur vie dans le combat.

L'histoire retracée par P. Richard ne montre pas comment concilier l'essence du christianisme et l'essence du marxisme. Mais elle nous dit comment, dans une situation déterminée, des chrétiens ont vécu dans la foi un combat pour le socialisme, — non sans erreurs, non sans faiblesse peut-être, mais assurément sans biaiser. C'est sans doute à partir de tels exemples qu'il faut réfléchir.

J.-Y. JOLIF.

Ph. WARNIER, **Marx pour un chrétien,** Paris, Ed. Fayard - Mame, 1977, 236 p.

Avant de lire cet ouvrage, j'eus l'occasion d'animer, avec Philippe Warnier, une session consacrée à la lecture de l'**Evangile de Marc** suivant la méthode de F. Belo. Parmi les qualités de l'ancien animateur national de « La Vie Nouvelle » qui permirent la réussite de cette rencontre, je veux noter ici son sens théologique très sûr. Nous sommes en face d'un croyant qui sait rendre compte de la foi ecclésiale dans le monde où il vit.

Le présent volume n'est pas une réflexion théologique ; il ne s'agit plus, cette fois, d'exprimer quelle est « la foi d'un chrétien révolutionnaire », mais d'expliquer pourquoi il est possible de faire habituellement référence à Marx tant dans la réflexion que dans la pratique. Warnier s'efforce d'indiquer les grandes lignes d'une interprétation globale de Marx qui soit acceptable pour des chrétiens nourris du personnalisme de Mounier et pour des socialistes ayant fait le choix autogestionnaire.

C'est un ouvrage d'actualité qui voudrait répondre aux affirmations assénées contre ceux qui se réclament de Marx. Le marxisme est-il aujourd'hui une « affaire réglée » ? Peut-on le confondre avec le Goulag ? Est-il fondamentalement lié à l'athéisme ? En quoi consiste exactement son « matérialisme » ? Nie-t-il la personne ? Est-il conciliable avec une morale de la liberté ?

Le livre de Warnier est fort séduisant. Sa clarté et son souci pédagogique sont au service d'une synthèse très accessible. Mais on apprécie aussi qu'il se refuse aux catéchismes sommaires et à l'idolâtrie ; l'intérêt de l'œuvre de Marx provient précisément de ce qu'elle n'est pas produite par quelque « nouveau prophète » dont on ne pourrait que répéter les « dogmes ». A mon sens, les militants qui vivent le combat socialiste ne sont pas les seuls lecteurs potentiels de ce volume. Les chrétiens anti-marxistes se devraient de travailler ces pages ; ils ne passeraient pas pour autant au socialisme mais, considérant avec plus de bienveillance leurs frères engagés dans cette option, ils en finiraient avec l'anathème. Sans adhérer eux-mêmes au marxisme, ils ne dénieraient plus à Ph. Warnier et à bien d'autres d'être d'authentiques disciples du Christ Jésus.

H. COUSIN.

Paul-Dominique DOGNIN, **Les « sentiers escarpés » de Karl Marx. Le Chapitre 1 du « Capital » traduit et commenté dans trois rédactions successives,** 2 tomes, Paris, Ed. du Cerf, 1977, 230 et 128 p.

C'est Marx lui-même qui caractérisait le début du **Capital** comme des « sentiers escarpés » qu'il faut gravir pour avoir « chance d'arriver aux sommets lumineux de la science ». Pour aider à l'escalade du chapitre 1, P.-D. Dognin publie une traduction du texte, tel que l'a fixé Engels pour la 4e édition (1890). Il y ajoute une série de notes explicatives et critiques (qui constituent le second volume), et, heureuse initiative, il nous fournit aussi (texte allemand et traduction) les deux passages correspondants dans la 1re édition de 1867 : la première partie du chapitre 1 et le supplément ajouté à la demande de Kugelmann **(La forme valeur).** Personne n'ignore le soin scrupuleux avec lequel Marx n'a cessé de réécrire et d'améliorer son texte. La juxtaposition de rédactions successives que nous offre P.-D. Dognin permet d'accomplir facilement une étude comparative et de mesurer la portée réelle du patient travail de Marx. Aussi bien, d'ailleurs, P.-D. Dognin

montre-t-il lui-même, dans ses notes, qu'un concept aussi essentiel que celui de **valeur** n'a été construit qu'au prix d'une longue et difficile démarche. Sans doute le livre de P.-D. Dognin ne nous fournit-il pas toutes les données du problème : pour mener à bien une étude comparative, il serait indispensable de se référer au livre III du **Capital,** dont la rédaction est antérieure à celle du livre I. Mais on peut se féliciter d'avoir entre les mains, pour le livre I, des textes devenus introuvables.

Dans ses notes, l'auteur vise surtout à comprendre Marx à partir de Marx. — ce qui est assurément de bonne méthode. On peut néanmoins se demander si, ici où là, — parfois même sur des points essentiels, — le recours à la littérature récente n'aurait pas conduit P.-D. Dognin à modifier ou à nuancer ses interprétations. Deux points, par exemple, mériteraient longue discussion : dans sa longue note 31 (t. II, pp. 28-36), P.-D. Dognin est amené à se prononcer sur le plan et la méthode du **Capital ;** la seule littérature en langue française, depuis une dizaine d'années (et notamment depuis un article publié en 1966 par M. GODELIER dans **Les Temps modernes,** nov. 1966) a donné de quoi réfléchir, et dans un sens qui n'est pas exactement celui auquel s'attache P.-D. Dognin. Aux notes 130 (pp. 85-87) et 142 (pp. 91-92), on trouve des assertions sur **l'essence** de l'homme chez Marx ; l'homme se définirait comme **homo faber** et non comme **homo sapiens ;** l'essence humaine serait assimilée au **travail ;** le livre de L. SEVE, **Marxisme et théorie de la personnalité** (dont la première édition a paru en 1969), laisse planer de sérieux doutes sur la validité d'une telle définition, — qui demeure somme toute fort spéculative et, à ce titre, pré-matérialiste. Mais d'un ouvrage comme celui de Dognin, on ne peut attendre qu'il dise le dernier mot sur tout ; se voulant scientifique, il apporte bien plus : une documentation et une réflexion qui aident beaucoup à poursuivre une ascension en toute hypothèse ardue.

J.-Y. JOLIF.

---

## philosophie

---

Jean LACROIX, **Philosophie de la culpabilité** (« Philosophie d'aujourd'hui »), Paris, P.U.F., 1977, 176 p.

Jean Lacroix poursuit, au cœur de quelques-uns des débats contemporains les plus vifs, sa tâche de pensée sereine et généreuse au service de la défense et de la promotion de la personne. Après avoir interrogé **le Désir et les Désirs** (Paris, P.U.F., 1975), le voici qui s'attaque à la culpabilité. L'auteur est philosophe ; il est aussi juriste, et l'un des rares à maintenir vivante la grande tradition de la philosophie du droit. Aussi l'ouvrage vise-t-il principalement à éclairer la notion de culpabilité **pénale** (ch. 3). L'homme est capable, et peut donc être coupable, de délit, de crime : comment la société va-t-elle traiter le « coupable » ? Comment comprendre le droit pénal ? « Notre but essentiel est d'analyser la relation — ou la non-relation — de la culpabilité morale avec la culpabilité pénale » (p. 52). Mais le propos requiert qu'auparavant soient étudiés le **sentiment de culpabilité** (ch. 1), puis la culpabilité **morale** ou le sens de la faute (ch. 2).

Dans le procès instruit contre l'idée même de culpabilité, tout commence avec Nietzsche et tout est dit, pour l'essentiel, avec lui. Culpabilité, intériorité, conscience ne font qu'un. Si l'homme ne s'était pas senti coupable de recéler en soi la violence d'un instinct de puissance, il n'aurait jamais inventé, en deçà de la vie et contre elle, ce premier des arrière-mondes qui s'appelle la conscience et l'intériorité, nourri d'un sentiment de culpabilité continuée. Retournant contre soi son agressivité, l'homme a fini par se fabriquer, pour justifier le mal, des doctrines de péché, d'expiation, de Dieu crucifié. C'est la religion chrétienne qui a fait le malheur des hommes en faisant d'eux des coupables. Le déclin de la foi au Dieu chrétien est l'aurore de la libération de tout sentiment de culpabilité. D'où l'étonnante affirmation nietzschéenne : « L'athéisme et une seconde innocence sont liés l'un à l'autre ». En décrivant la genèse du sentiment de culpabilité, Freud en admet l'ambivalence et montre qu'il peut devenir morbide. La psychiatrie et la psychanalyse contemporaines, en critiquant la culpabilité morbide, reconnaissent par là même qu'il en existe une forme normale, voire utile et nécessaire.

Jean Lacroix se contente de restituer, « vrai ou faux », dans son intégrité, l'authentique signification du péché chrétien : « L'idée-force du christianisme n'est pas celle du péché, mais de la rémission des péchés ». Le péché n'apparaît dans sa vérité que dans le pardon. Pour reprendre les réflexions de Kierkegaard, le péché est radicalement différent de la faute

morale, il n'appartient pas au stade éthique : il n'existe que par la Révélation de Dieu en Christ. Se savoir sauvé n'est pas nier le péché, mais le saisir en même temps comme réel et surmonté.

L'analyse de la culpabilité **morale** permet de lever les ambiguïtés du sentiment. Elle part de la différence entre le remords, stérile et destructeur, et le repentir, susceptible de donner un sens nouveau au passé et d'ouvrir le présent aux promesses de l'avenir. C'est pourquoi refuser la véritable culpabilité, c'est se refuser soi-même, c'est nier la personne et la source de vie créatrice qui la constitue. L'homme est capable d'être un autre homme meilleur qu'il n'a été. Un jeune criminel l'exprimait admirablement : « Je vaux mieux que ma vie... ». Guérison de la culpabilité morbide, l'aveu de la « faute » surgit donc à partir d'une responsabilité personnelle, dans un monde qui est ce qu'il est mais qui peut, et doit, être transformé : il est la source de toute socialité. Willy Brandt, à genoux sur le pavé du ghetto de Varsovie, pose un acte qui ouvre un avenir aux hommes et aux peuples.

Ces discernements permettent d'éclairer le difficile problème de la culpabilité **pénale** que J. L. aborde à partir de l'exemple le plus caractéristique, celui de la justice criminelle. Le malaise profond que laissent les procès d'Assises provient de la confusion entretenue entre culpabilité morale et culpabilité pénale. La première ne concerne que la personne seule : la justice pénale doit la respecter, son fondement ne peut être que la défense sociale. Ce qui est pénalement coupable, c'est l'atteinte aux valeurs sur lesquelles repose la paix sociale et qui sont protégées par la Loi. La difficulté du jugement pénal vient de ce qu'il doit tenir compte de la « personnalité » de l'accusé sans aucunement juger la personne dans son intimité inviolable. C'est pourquoi il convient de discerner avec rigueur le caractère relatif du droit. On doit ainsi sortir de l'ornière policière et juridique de « la religion de l'aveu » dont on sait trop les abus et les dénis de justice auxquels elle conduit. La justice se fondera sur la preuve, condition objective, et sur l'approche de la personnalité du délinquant, condition subjective. Il n'est pas sain que le droit pénal allemand tende à inclure toujours davantage un contenu moral, il est pire encore que celui des pays socialistes révèle une confusion, voire une identification, entre culpabilité et faute sociale.

Une fois encore, J. L. a fait son métier de philosophe avec une vigueur et une simplicité qui forcent l'admiration. La culpabilité est à la fois un fait irrécusable, un problème inéluctable et un mystère passablement éprouvant. La conclusion du livre distingue clairement les trois culpabilités pénale, morale, religieuse. L'articulation du moral au religieux est tracée dans les dernières pages : « Il n'y a pas de morale chrétienne. Il y a bien une dimension chrétienne de la morale ; mais cela signifie seulement qu'il y a un au-delà religieux de l'éthique » (p. 173).

B. QUELQUEJEU.

---

## ethnologie

---

R. BUREAU, **Péril Blanc. Propos d'un ethnologue sur l'Occident,** Paris, Ed. l'Harmattan, 1978, 232 p.

Patrick MERAND, **La vie quotidienne en Afrique Noire à travers la littérature africaine,** Paris, Ed. l'Harmattan, 1978, 240 p.

René Bureau qui a travaillé durant de longues années au Cameroun, au Gabon et en Côte d'Ivoire et qui, depuis quelques années, enseigne à l'Université de Nanterre, avait publié dans **Les Etudes** de mars 1976, un remarquable article intitulé : « La sorcellerie des Blancs. Un anthropologue s'interroge sur l'Occident ». Le livre d'aujourd'hui en amplifie considérablement l'écho. La leçon essentielle de l'un et de l'autre tient sans doute dans l'apologue de « la maison à étages », tel qu'on le raconte en Côte d'Ivoire. Sait-on en effet combien il est dangereux d'ajouter un étage à sa maison ? La jalousie du voisin l'amènera fatalement à construire un étage supplémentaire à sa propre demeure, ne serait-ce que par amour-propre. Et c'est une course sans fin ! « Vos villes n'en finissent plus de monter vers le ciel. » L'Afrique est plus raisonnable. La jalousie y est aussi vigilante qu'ailleurs mais elle procède autrement. On se gardera bien de répondre à la provocation de celui qui surélève sa maison : on s'arrangera seulement pour qu'il ne puisse jamais l'habiter (**op. cit.** pp. 148-150). En d'autres termes, on ne permettra à personne d'aller au delà de ce qui convient et toute promotion individuelle sera réprimée (p. 186). Mieux vaut ne pas compromettre par des initiatives insensées, un consensus social où la

vie de tous, en définitive, trouve son équilibre. Le progrès et le développement au sens occidental du terme s'acquièrent toujours au seul profit d'un petit nombre et au détriment de ceux à qui le système traditionnel rendait finalement justice. Il est donc nécessaire de considérer « notre » réussite d'un « regard froid » et de ne jamais oublier l'effarante addition dont il faut quotidiennement la payer. R. B. va ainsi à l'encontre de bien des idées reçues et plaide avec intelligence une cause apparemment indéfendable. Il rappelle opportunément qu'il est souvent utile de se voir avec les yeux de l'autre — l'Africain en l'occurence — et sage de reconnaître que nombre des postulats qui justifient notre idée de progrès peuvent être très légitimement remis en cause. Peut-être par souci de convaincre lui arrive-t-il ici et là de grossir le trait, d'accentuer volontairement les ombres... ? L'inconditionnel du plaidoyer pour l'« autre » appelle naturellement la partialité du réquisitoire dressé à l'encontre de tout ce qui touche de près ou de loin au « monde blanc ». L'expression est souvent heureuse, le souffle ne se dément pas, on aimerait parfois plus de nuances. Mais l'ouvrage est polémique et c'est son droit. Il stimulera le lecteur qui acceptera la règle du jeu.

P. Mérand a eu l'heureuse idée d'une approche de la vie quotidienne en Afrique Noire en se fondant à la fois sur la lecture attentive des romanciers africains et sur sa propre observation. Il a beaucoup lu, beaucoup regardé, et à cet égard, son livre n'est pas sans mérite. Toutefois l'intérêt manifeste que l'auteur, jeune encore, témoigne au monde africain, ne supplée qu'en partie les lacunes de l'approche anthropologique, qu'il s'agisse de la polygamie, de la condition de la femme, de la mort et des funérailles, de la sorcellerie. Les notations sont trop rapides et largement tributaires des idées reçues, pour ne rien dire de l'usage d'un vocabulaire qui souvent nous vient tout droit de l'héritage colonial. Qui donc rendra justice à ces malheureux « devins-guérisseurs », indispensables souvent à la paix et à la sécurité des villages et que l'on dénomme abusivement « sorciers », alors que ces derniers sont le plus souvent leurs ennemis jurés... ? Signalons par ailleurs, et pour ce seul ouvrage, de nombreuses coquilles orthographiques : « leg » pour legs, « met » pour mets, « rebus » pour rebut, « seau » pour sceau, « aggrandir », « applatir », et la liste n'est pas close ; ainsi qu'une malencontreuse transcription qui n'aura heureusement aucune incidence diplomatique fâcheuse : Houphouet et non « Ouphouet » !

R. LUNEAU.

## littérature

Jean SULIVAN, **La traversée des illusions**. Paris, Ed. Gallimard, 1977.

Impossible de rendre compte de ce dernier livre de Sulivan, — qui constitue le 2e tome des « Matinales » — autrement qu'à la première personne. Un homme vous « interpelle » (pour une fois, ce verbe dit juste), vous fait ses confidences, vous raconte des bribes d'enfance et de vacances, vous agresse, enfonce vos portes, vous cite des lettres de gens que vous ne connaissez pas pour vous prendre obliquement à parti, semble éventuellement vous mépriser ou manier le ressentiment, vante de pauvres types qui n'ont rien d'extraordinaire (je n'évoque évidemment pas le Père Jean Déchanet : c'est vrai qu'il a quelque chose qui ressemble à l'auréole). Souvent vous avez envie de l'envoyer promener, de lui demander un peu plus d'indulgence (pas pour vous : vous êtes faits !) pour les malheureux qui, — appareils, idées, organisations, générosités militantes interposées — font ce qu'ils peuvent, ou le moins mal, pour être fidèles à une certaine idée de justice, ou tout simplement pour faire face à une responsabilité qu'ont fuie, peut-être difficilement mais non sans une certaine forme de confort à la clé, les marginaux. Vous avez envie de le rappeler à la complexité des problèmes et de lui demander de consentir à quelques analyses complémentaires, avant de faire le prophète-inquisiteur. Si vous êtes Révérend Père et théologien, c'est votre fête ! à vous qui, dit-il, jouez avec les concepts pour vous guérir de l'absence de Dieu ou de la vie, comme un buveur qui engorge l'alcool pour oublier. Dominicain de surcroît : vous êtes soupçonnés de vous livrer à la délectation morose des « circumincessions divines ». Par moments, vous avez une furieuse envie de lui dire ses quatre vérités, à ce contempteur des idées (qui n'en manque pas, Dieu merci ), à cet « écrivain public » qui, littérairement quand même, ne veut pas faire de littérature.

Seulement, il est là, ce bougre de Sulivan avec sa « sérénité tumultueuse », et il ne vous lâche pas. « J'en veux à votre vie », comme

d'autres en veulent à votre argent. Voilà ce qu'il dit, ce pour quoi il écrit. « Vous débaucher. Je veux. Vous mettre en presque chômage. Vous inciter à descendre dans vos cavernes murées. Non pas moi, mais la voix intraitable qui est en vous. Afin que votre pensée souterraine émerge et fasse craquer vos idées claires, tandis que frappe à la porte l'inconnu muet... » Il veut vous reconduire à votre propre source, à un terroir que vous habitez sans le savoir et où germent les graines de la vie vraie, les « graines que l'on croyait mortes ». Il veut le défoulement de votre « âme », vous montrer la route « du naturel et de l'immémorial », vous réapprendre votre singularité, et le désir, et le plaisir de la vie simple et quotidienne, et sa précarité joyeuse, vous donner des oreilles pour entendre « la petite musique immortelle qui vous fait vivre et vous tue ». « Pensez contre moi à mesure. N'oubliez pas. Je veux vous rendre à vous-mêmes », dit-il, libres et passants.

Bref, de ce livre « qui fracture les frontières », on ne sort pas indemne, mais, espérons-le, troublé, un peu converti, amoureux d'une perle précieuse. Si Sulivan est parfois irritant, injuste, c'est qu'il ne cesse de déblayer ironiquement votre jardin, un jardin dont vous ne vous étiez même plus aperçus à quel point il était devenu une sorte de parking bétonné. Mais ce déblaiement n'a autre but que de permettre à l'essentiel, à la vie, à vous-même, à Dieu, de reprendre ses droits, de respirer à nouveau. En ce temps d'asphyxie, une parole comme celle de Sulivan est vitale. Oserai-je dire que je le tiens pour un « maître spirituel », un « initiateur de sagesse », dans la vibration évangélique. Sans doute, n'aimerait-il pas ces étiquettes, trop flamboyantes et trop ambiguës. Pourtant, c'est bien de cela qu'il s'agit : quelqu'un qui (ré)apprend simplement à avoir soif, à vivre et à marcher, qui vous y invite plutôt, **opportune et importune,** en vous montrant d'un doigt fraternel, hors vos murs, le chemin de la source et l'espace du souffle, de la réconciliation avec vous-même, de la communion avec Dieu et toutes choses, de l'amitié, de l'ailleurs... A lire absolument et à quitter absolument. Le chemin ne peut être que vôtre. « Tuez le Bouddha », disent les maîtres Zen. Et Sulivan : « Quittez ce livre. Passez au large ».

P.-R. CREN

CENTRE SAINT-DOMINIQUE

# UNIVERSITÉ D'ÉTÉ 1978

## SESSIONS INTERNATIONALES D'ETUDES THEOLOGIQUES

| | |
|---|---|
| **22-29 juillet** | LE TRAVAIL EN PROCES |
| **1- 8 août** | SAUVES DE QUOI ? |
| **10-17 août** | DROITS DE L'HOMME ET EVANGILE |
| **19-26 août** | VISAGES BIBLIQUES DE DIEU |
| **16-23 août** | L'EGLISE A-T-ELLE ENCORE SA CHANCE ?<br>(cette Session, en Bretagne Nord) |

## SESSIONS DIVERSES

| | |
|---|---|
| **19-20 juillet** | UN TEMPS POUR VIVRE |
| **24-30 juin et<br>2-8 septembre** | 2 SESSIONS « DANS L'ESPRIT DU ZEN » |
| **27-31 août** | ATELIER DE CREATION LITURGIQUE |

Programmes détaillés et renseignements complémentaires sont fournis sur demande au

CENTRE SAINT-DOMINIQUE, LA TOURETTE, B.P. 110 EVEUX 69210 L'ARBRESLE